155
5

LIBRARY OF CONGRESS.
Chap. BT 78
Shelf .B85
UNITED STATES OF AMERICA.

Die religiöse

Glaubenslehre

nach der

Vernunft und der Offenbarung

für

denkende Leser

dargestellt

von

Dr. Karl Gottlieb Bretschneider,

Oberconsistorialdirector und Generalsuperintendent zu Gotha,
Comthur des Herzogl. Sächs. Ernestin. Hausordens.

Halle,
C. A. Schwetschke und Sohn.
1843.

BT 78
.B85

HR 1972.40

Vorrede.

Schon vor zwanzig Jahren hatte ich vor, eine Schrift zu schreiben, wie die vorliegende ist. Es kam aber nicht dazu, theils wegen anderer Arbeiten, zu denen ich hingezogen wurde, theils weil mir mein theologisches System selbst noch mancher Besserung zu bedürfen schien. Die wiederholten Auflagen meines Handbuchs der kirchlichen Dogmatik gaben mir Veranlassung genug zum Fortbau meiner theologischen Ueberzeugungen, die ich auch in einigen kleineren Schriften und einzelnen Aufsätzen dem Publikum, aber freilich nur fragmentarisch, darlegte, daher ich auch oft die Erfahrung machen mußte, daß ich nicht verstanden oder falsch verstanden wurde.

Als ich nun im vergangenen Sommer die Hand anlegte an Ausarbeitung dieser Schrift, welche meine christlichen Glaubensüberzeugungen, wie ich sie als ein Ergebniß eines dem Studium der Theologie gewidmeten Lebens gewonnen habe, frei und aufrichtig und in ihrem ganzen Zusammenhange darstellen sollte, so fragte ich mich selbst, ob auch diese Schrift bei dem dermaligen Stande der Theologie noch ein Bedürfniß seyn möchte. Denn ich sehe jetzt das Feld der Theologie von einem Parteigeist einge-

nommen, der alles verwirft, verachtet, oder wohl auch verhöhnt und verläſtert, was nicht zur Fahne ſeiner Partei ſchwören will. Auf der einen Seite ſtehen die reactionären ſymboliſchen Theologen, welche den Kirchenglauben des 16ten Jahrhunderts wieder herſtellen wollen, und allen Vernunftgebrauch in Beurtheilung religiöſer Gegenſtände und des Chriſtenthums verwerfen, ja als Gewiſſenloſigkeit verſchreien; auf der andern Seite aber ſtehen die ſpeculativen Theologen und Philoſophen, welche ihre philoſophiſchen Lehrſätze in die Hülle kirchlicher Dogmen verſtecken, die Wiſſenſchaft allein zu beſitzen vermeinen, und auf eine Religionsphiloſophie, wie ſie ſich hier kund thut, als auf etwas Veraltetes, mit Verachtung herab ſehen.

Daß aber dieſe ſpeculative Philoſophie keine Stellvertreterin des religiöſen Glaubens ſeyn könne, daß ſie vielmehr eines eigentlich religiöſen Elementes entbehre, die moraliſchen und intellectuellen Bedürfniſſe des Geiſtes nicht befriedige, und namentlich auf keine Weiſe mit dem chriſtlichen Religionsglauben zu vereinigen ſey, dieß erkennt man immer mehr. Auch hat dieſe Philoſophie ihren Culminationspunkt längſt erreicht, und iſt wieder im Sinken, wie denn Vergänglichkeit das Loos aller bloßen Speculationen iſt, die ſich über die Baſis aller Wahrheit erheben wollen.

Dagegen aber iſt auch das Zurückgehen zur Kirchendogmatik des 16ten Jahrhunderts ein eben ſo vergebliches Unternehmen. Die neuere Zeit ging von den Dogmen des 16ten Jahrhunderts darum ab, weil ſie nicht mehr mit den ſeit jener Zeit ſo mächtig fortſchreitenden Wiſſenſchaften und deren Ergebniſſen zu vereinigen waren. Der Widerſtreit, der dadurch entſtand, erzeugte Unglauben,

Freigeisterei, Verspottung der Bibel und des Christenthums. Will man nun diesen Widerstreit nicht lösen, sondern nur mit Macht die Kirchendogmen wieder herrschend machen, so kann der Erfolg kein anderer seyn, als daß sich die Geschichte des 17ten und 18ten Jahrhunderts wiederholt, und dem Zweifel, dem Indifferentismus und dem Unglauben wieder vorgearbeitet wird.

Da nun unser Zeitalter sich weder an die theologische Uebergläubigkeit, noch an die philosophische Ungläubigkeit anschließen will, so schien mir eine Schrift, wie diese, für sehr Viele ein Bedürfniß zu seyn, welche eine Vernunft und Herz befriedigende Ueberzeugung von den Religionswahrheiten und dem Christenthume insbesondere zu gewinnen wünschen. Diesen einen Führer in die Hand zu geben, war meine Absicht bei Ausarbeitung dieser Schrift. Ob sie daher gleich, wie ich mir schmeichle, von eigentlichen Theologen wird benutzt werden können, so ist sie doch zunächst für Nichttheologen, für denkende Laien in der Gemeinde geschrieben. Nicht eine Parteischrift sollte sie seyn, nicht polemisiren sollte sie gegen die nach den Kirchenbekenntnissen zugeschnittene Altgläubigkeit, noch gegen die Speculationen eines Schleiermacher, Schelling, Hegel, sondern ruhig und klar sollte sie meine theologischen Ueberzeugungen nebst ihren Gründen darlegen. Auch eine Erbauungsschrift sollte sie nicht seyn, und darum auch sich von allem Rednerschmuck und Predigerton fern halten, sondern dem Nachdenken, dem Forschen nach Wahrheit sollte sie dienen; denkenden Lesern, wie auch der Titel sagt, sollte sie hülfreich werden zu einer festen, auf Gründen ruhenden Ueberzeugung.

Ob ich dieses mir vorgesteckte Ziel erreicht habe, das sollen mir nicht die Hegelianer, Hengstenbergianer,

Schleiermacherianer sagen, sondern die, für welche ich schrieb, — unbefangene Theologen und denkende gebildete Laien.

Ueber Inhalt und Ordnung dieser Schrift bemerke ich Folgendes. Soll eine feste und gründliche religiöse Ueberzeugung gewonnen werden, so muß zuerst die natürliche Grundlage alles religiösen Glaubens, folglich auch des christlichen, dargelegt, und die Wahrheit und Geltung der religiösen Ideen der Vernunft festgestellt werden. Diese Grundlage können aber nicht seyn die über das Bewußtseyn und die Gesetze des Erkennens hinausgehenden Speculationen eines ältern oder neuern philosophischen Systems, sondern das menschliche Bewußtseyn selbst, als der Anfangspunkt und die Basis jedes Wissens, und die unveränderlichen Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, als der letzte Grund und die letzte Bewährung aller Wahrheit unsres Wissens. Alle Speculationen, welche über diese Basis hinausgehen, verlieren den festen Boden der innern Erfahrung, und betreten das nebelhafte Gebiet der Einbildungskraft und willkührlicher Annahmen. So scharfsinnig und geistreich solche hochfliegende Speculationen auch seyn mögen, so wenig können sie doch auf die Dauer den Geist befriedigen. Sie verhalten sich zu der vom Bewußtseyn und den unveränderlichen Gesetzen des Geistes ausgehenden Philosophie, wie die Vision zur Wirklichkeit, wie der Roman zur Geschichte. Sie können ergötzen, ja entzücken; aber das Leben können sie nie beherrschen.

Nach dieser Erörterung der Grundlage alles religiösen Glaubens mußten nun zweitens die Bedingungen aufgesucht und erwogen werden, unter denen die religiösen Ideen an den menschlichen Geist gelangen, und von

ihm aufgefaßt und fortgebildet werden konnten, welches nichts anderes ist, als die Theorie der Offenbarung Gottes an den menschlichen Geist. Dieser bedurfte es, da die göttliche Offenbarung, gleich viel, ob man sie für mittelbar oder unmittelbar hält, die religiösen Ideen dem menschlichen Geiste auf keine andere Weise geben, und in ihm fortbilden kann, als nach Maßgabe der allgemeinen Bedingungen, an welche der menschliche Geist überhaupt bei aller ideellen Erkenntniß unabänderlich gebunden ist. Diese Bedingungen zeichnen daher den Gang vor, den die wahre göttliche Offenbarung im Laufe der Zeiten nehmen mußte.

Nun war aber drittens zu zeigen, daß die Offenbarung, von welcher die Bibel berichtet, von Abraham an diesen Gang wirklich genommen und sich dadurch als die wahre bewährt hat. In diesem Abschnitte sollten sich Theorie und Geschichte der Offenbarung gegenseitig beleuchten und bewähren. Es kam hier darauf an, den ganzen Stufengang der Entwickelung der religiösen Ideen darzulegen, und dieses bestimmte den ganzen Gang, den dieser Abschnitt nehmen mußte.

Ich habe die feste Ueberzeugung, daß nur eine solche Behandlung des religiösen Stoffes, und eine solche stete Beziehung der in der Bibel dargelegten Offenbarung auf die allgemeinen Gesetze der Ideenbildung in dem menschlichen Geiste im Stande ist, eine feste christlich-religiöse Ueberzeugung zu gründen. Dadurch wird das religiöse und das bloß geschichtliche Element der Bibel gehörig geschieden, und die besondere Beschaffenheit des religiösen Elementes, wie es im alten Testamente auftritt, erklärt und gegen die Verunglimpfungen, die man ihm so oft gemacht hat, gerechtfertigt, dadurch endlich eine Ueberzeugung

von der Göttlichkeit des Christenthums begründet, welche mit allen Fortschritten des menschlichen Geistes in der Erkenntniß in Harmonie tritt, und Frieden vermittelt zwischen Glauben und Wissen.

Wenigstens bekenne ich, daß ich in den hier dargelegten Ueberzeugungen meines religiös-christlichen Glaubens volle Befriedigung finde, welche mir Kraft gibt, mein kirchliches Lehramt mit Freudigkeit zu verwalten, und der, mir bei meinem Alter nicht mehr fernen, Stunde des Abschiedes von dieser Erde mit voller Ruhe und froher Hoffnung entgegen zu sehen.

Gotha, den **22.** Mai **1843.**

Inhalt.

§. 1. Einleitung. Wichtigkeit einer richtigen und wohlbegründeten Ueberzeugung von den religiösen Wahrheiten Seite 1.

I. Der religiöse Glaube nach der Vernunft.

§. 2. Ungrund der angeblichen Verdorbenheit der Vernunft S. 6. — §. 3. Das menschliche Erkenntnißvermögen: Sinnlichkeit, Verstand u. Vernunft und deren Producte: Anschauung, Begriff u. Idee S. 14. — §. 4. Fortsetzung S. 18. — §. 5. Die Wahrheit der Anschauungen und Ideen S. 22. — §. 6. Die religiösen Ideen überh. S. 26. — §. 7. Die Gottesidee S. 28. — §. 8. Das Daseyn Gottes S. 38. — §. 9. Das Verhältniß Gottes zur Welt; a) Schöpfung u. Erhaltung der Welt S. 41. — §. 10. b) Göttliche Weltregierung S. 44. — §. 11. Entzweck der Welt S. 51. — §. 12. Die Uebel in der Welt S. 56. — §. 13. Die moralischen Uebel; Freiheit u. Sünde S. 67. — §. 14. Der Mensch; Körper und Geist; die Geisterwelt S. 72. — §. 15. Bestimmung des Menschen; Perfectibilität desselben S. 78. — §. 16. Willensbestimmungen; der Trieb u. das Sittengesetz S. 84. — §. 17. Freiheit des Willens S. 87. — §. 18. Verhältniß des menschlichen Willens zu dem göttl. S. 94. — §. 19. Die Idee des Reiches Gottes, oder der Kirche S. 102. — §. 20. Die Idee der Unsterblichkeit S. 106. — §. 21. Beweise f. d. Unsterblichkeit des Geistes S. 116. — §. 22. Zweifel an der Unsterblichkeit S. 128.

II. Von der Entfaltung der religiösen Ideen in dem menschlichen Geiste oder von der göttlichen Offenbarung.

§. 23. Allgemeine und besondere Offenbarung S. 134. — §. 24. Das Verhältniß der allgemeinen Offenbarung zur besondern S. 137. — §. 25. Abhängigkeit der Entfaltung der religiösen Ideen von der Weltwissenschaft S. 141. — §. 26. Fortsetzung: Anwendung des Bisherigen auf die Religionswissenschaft S. 151. — §. 27. Inhalt, Stufengang und Erfordernisse einer wahren Offenbarung S. 154.

III. Die in der Bibel niedergelegte Offenbarung.

§. 28. Einleitung S. 160. — §. 29. Das alte Testament S. 162. — §. 30. Abraham S. 175. — §. 31. Moses S. 178. — §. 32. Die Propheten S. 184. — §. 33. Werth des alten Testaments für unsere Zeit S. 194. — §. 34. Die spätern Juden nach dem Exil bis Christus S. 197.

IV. Die Offenbarung durch Christum.

§. 35. Bedürfniß der Vollendung der Offenbarung S. 206.
§. 36. Vorbereitung zur christlichen Offenbarung S. 208.
§. 37. Bewährung der christlichen Offenbarung als einer göttlichen und der letzten S. 210.
§. 38. Die Wirkungen des Christenthums S. 217.
§. 39. Jesus, der verheißene Messias S. 222.
§. 40. Die Weissagungen und Wunder Jesu S. 228.

V. Die Person Jesu Christi.

§. 41. Der historische und der speculative Christus S. 235.
§. 42. Nicht-christliche Zeugnisse vom historischen Christus S. 236.
§. 43. Christliche Zeugnisse von demselben; das neue Testament S. 246.
§. 44. Die vier Evangelien insonderheit S. 251.
§. 45. Der historische Christus nach den apostolischen Briefen S. 261.
§. 46. Der historische Christus nach den vier Evangelien S. 263.
§. 47. Fortsetzung: Das öffentliche Leben Christi S. 275.
§. 48. Der speculative Christus, oder der Sohn Gottes S. 298.

VI. Die religiösen Ideen in der christlichen Offenbarung.

§. 49. Allgemeine Bemerkungen S. 312. §. 50. Die Gottesidee S. 314.
§. 51. Das Verhältniß Gottes zur Welt; Engel und Dämonen S. 318.
§. 52. Das Verhältniß Gottes zu dem Menschen u. d. sittl. Freiheit S. 321.
§. 53. Die christliche Idee des göttlichen Gesetzes S. 327.
§. 54. Die Idee des Reiches Gottes, oder der Kirche Christi S. 329.
§. 55. Fortsetzung: Die Gemeinde der Heiligen, das Priesterthum, Einheit der Kirche S. 343. §. 56. Fortsetzung: Die Taufe S. 349.
§. 57. Fortsetzung: Das Abendmahl S. 353.
§. 58. Fortsetzung: Die Sacramente S. 365.
§. 59. Die Idee der Unsterblichkeit · Christus d. Erlöser vom Tode S. 369.
§. 60. Der Opfertod Christi als Mittel der Erlösung S. 376.
§. 61. Bedeutung der Lehre vom Opfertod Christi S. 384.
§. 62. Wiederkunft Christi, Auferstehung, Gericht und ewiges Leben S. 390.
§. 63. Bedeutung dieser Vorstellungen für unsere Zeit S. 399.

Einleitung.

§. 1.

Wichtigkeit einer richtigen und wohlbegründeten Ueberzeugung von den religiösen Wahrheiten.

Für jeden Nachdenkenden, er mag sich als Mensch, oder als Staatsbürger, oder als Christ betrachten, muß es höchst wichtig seyn, zu wissen, was es eigentlich mit der Religion ist, welche Ansprüche auf Wahrheit der religiöse Glaube hat und haben kann, und wie er in der Seele des Menschen entsteht.

Zu solcher Untersuchung drängt uns schon das Bedürfniß unserer Vernunft. Diese, welche nichts anderes ist, als das Vermögen, das Vollkommene zu erkennen und zu denken, und dessen unbedingten Werth zu fühlen, oder dasselbe über alles zu lieben, treibt uns mit Nothwendigkeit zu der Idee der Gottheit, d. i. zu der Vorstellung der höchsten Vollkommenheit als einer Einheit, in Einem Bewußtseyn beschlossen. Es entsteht nun aber sogleich die Frage: ob diese Vorstellung von der höchsten Vollkommenheit, oder die Idee der Gottheit, bloß etwas von uns gedachtes (subjectives) sey, und nur in unserm Denken existire, oder ob sie auch außerhalb unseres Denkens (objectiv) Wirklichkeit habe, d. h. ob es ein Wesen, das der Idee der Vollkommenheit entspricht, auch außerhalb unserer Vorstellung von ihm gebe.

Zu derselben Untersuchung drängt uns die Natur unseres Verstandes. Indem dieser seiner Natur nach für das Zufällige etwas Nothwendiges, für die Wirkung eine entsprechende Ursache, für das Wechselnde ein Unveränderliches, für das

Schwindende ein Festes und Bleibendes zu suchen genöthigt ist, wird er hingetrieben, nach der letzten Ursache des eignen Daseyns und des ganzen wechselvollen Schauspiels der Welt zu fragen, und eine unabhängige Grundursache des großen Ganzen aufzusuchen, welcher alle die Vollkommenheiten beiwohnen müssen, welche die Schöpfung und Erhaltung des Weltganzen voraussetzen lassen.

Doch auch die Bedürfnisse des Herzens führen zur Religion. Bei furchtbaren, zerstörenden Katastrophen der Natur, bei dem erschütternden Anblick menschlichen Elends, bei schweren Verlusten an Liebe und Glück, bei der Annäherung des Todes, bei dem Gefühle der Nichtigkeit alles Irdischen, das unsern Geist unbefriedigt läßt, und in vielen anderen Fällen wird uns der religiöse Glaube dringendes Bedürfniß. Für alle diese räthselhaften und beängstigenden Erscheinungen suchen wir eine befriedigende Lösung, welche wir nur allein in dem Glauben an die Wahrheit der religiösen Ideen finden.

Es ist daher von höchster Wichtigkeit, daß wir uns in dieser natürlichen Anlage zur Religion recht begreifen. Wir werden darin eben so wohl den Beweis ihrer Wahrheit als ihrer Unentbehrlichkeit finden, und uns von der Nichtigkeit des Vorgebens überzeugen, als sey der religiöse Glaube etwas in der Menschheit zufällig entstandenes, nur ein Erzeugniß schlauer Betrüger oder irrender Weisen, oder er werde nur erhalten und fortgepflanzt wie andere Vorurtheile, durch Lehre, Beispiel, Erziehung, Gesetz und Sitte; was wohl von dieser oder jener besondern Form der Religion gelten kann, aber niemals von der Religion selbst, die vielmehr das nothwendige Product geistiger Kräfte ist, welche der Mensch vor den Thieren voraus hat.

Eben so nahe aber als durch die Natur unseres Geistes wird uns die Erforschung der Religion gelegt durch die entscheidenden Wirkungen, welche die Religion von jeher auf den bürgerlichen Zustand der Völker gehabt hat, und noch hat. Bei allen einiger Maßen gebildeten Völkern hat das religiöse Element stets eine bedeutende Rolle gespielt, und die Sitten, Gesetze, Bestrebungen und Schicksale der Völker durch-

drungen, indem es durch Priester, Orakel, Opfer, Feste, Heiligthümer, Gebräuche und andere äußerliche Dinge repräsentirt und ins Leben eingeführt ward. So ist es bekannt, daß der israelitische Staat ganz die Form eines Reiches Gottes (Theokratie) hatte, nach welcher Gott selbst als der König, d. i. der Gesetzgeber und Regent des Staates, angesehen wurde, der seinen Willen durch die Priester und Propheten kund that. So ist es jedem Kenner des classischen Alterthums bekannt, welchen großen Einfluß die Religion bei Griechen und Römern auf die öffentlichen Angelegenheiten hatte, und wie man bei ihnen und bei anderen Völkern bei der Gesetzgebung, bei Verträgen, Eiden und Gottesurtheilen die Macht der Götter anrief, und fast keinen Krieg anfing, keine Schlacht begann, und überhaupt nichts Wichtiges vornahm, ohne die Götter und Orakel zu fragen. Und wer wüßte nicht, welchen entscheidenden Einfluß auf die bürgerlichen Angelegenheiten die Religion bei Muhamedanern, Buddhisten, Chinesen, Hindu's und andern Völkerschaften hat? —

Ganz dasselbe gilt von der christlichen Religion. Es ist hier nicht nöthig in die Geschichte zurückzugehen und längst Bekanntes zu wiederholen, nämlich wie das Christenthum wirkte zur Umgestaltung und endlichen Auflösung des römischen Weltreichs, wie es bei den bekehrten rohen Völkern einen neuen Zustand der Dinge hervorrief, die christliche Welt mit Klöstern bedeckte, die Würdenträger der Kirche zu weltlichen Lehensherren machte, die Kreuzzüge erregte, mächtige Orden ins Leben rief, das Papstthum errichtete, den Kampf zwischen Staat und Kirche hervorrief, die Auflösung des deutschen Reichs vorbereitete, ein besonderes Recht, das kanonische, erschuf, das in die bürgerlichen Verhältnisse aufs Tiefste eingriff, die Reformation und den dreißigjährigen Krieg mit seinen wichtigen Folgen veranlaßte, und dergleichen mehr. Es ist hier völlig genug, wenn wir bloß auf unsern gegenwärtigen bürgerlichen und politischen Zustand hinblicken, wo wir überall die wichtigsten Einwirkungen christlicher Religionsformen gewahr werden. Wir finden unter den politischen Königen auch den Oberpriester des katholischen Christenthums, dessen Macht zugleich durch die

christlichen Bischöfe durch alle katholischen Länder neben der Regentengewalt hindurchgeht; wir finden das katholische Christenthum als eine im Glauben und in der Verfassung unmittelbar göttliche Stiftung in großer Zerwürfniß mit dem Staate und dessen Rechten. Wir sehen eine Menge christlicher Parteien, deren jede das Vorrecht der Allein-Rechtgläubigkeit in Anspruch nimmt; wir haben den Unfrieden zwischen den christlichen Confessionen, den Streit über die gemischten Ehen, über Duldung und Ketzerei; wir sehen den Einfluß religiöser Momente auf das Innere der Staaten sowohl als auf ihre äußere Entwickelung, und begegnen den christlichen Einflüssen in der Feier der Sonn- und Festtage und den damit verbundenen Stillstand der bürgerlichen Geschäfte, in der Ehe, bei Taufen, Begräbnissen und in unsrer ganzen Gesetzgebung und unsern Sitten und Gebräuchen.

Bei diesem gewaltigen Einflusse religiöser Momente auf die bürgerliche Gesellschaft muß es daher für jeden Nachdenkenden unendlich wichtig seyn, darüber mit sich ins Klare zu kommen, was es mit der Religion überhaupt für eine Bewandtniß, und was man demnach im Christenthum für das Wesentliche und Bleibende anzusehen habe.

Eine noch höhere Wichtigkeit aber bekommt diese Untersuchung durch den besondern religiösen Zustand der gegenwärtigen Zeit. Wir haben, namentlich in Frankreich, eine Partei, welche alle Religion für Träumerei und Selbsttäuschung hält, und allein an das Sinnlich-Erkennbare, als an das einzig Gewisse, glaubt. Wir haben in Deutschland theologische Parteiungen, Rationalisten und Supernaturalisten, welche sich bekämpfen, und wo jene oft des Unglaubens und der Religionslosigkeit, diese des Aberglaubens und der Vernunftwidrigkeit beschuldigt werden. Wir haben eine philosophische Schule, welche das Daseyn Gottes bloß in unser Denken Gottes setzt, die Vorstellung von Gott, als einem Lebenden und Seyenden außer unserm Denken, für Götzendienst hält, die Fortdauer unseres Geistes mit Selbstbewußtseyn läugnet, und das ewige Leben in die Fortdauer des Selbstbewußtseyns in den fortgehenden Generationen setzt; eine Schule, die auch der historischen Vor-

stellung von Christus, wie sie uns in den Evangelien vorliegt, die Geltung abspricht.

Es ist daher für uns das doppelte dringende Bedürfniß vorhanden, zuerst die Wahrheit der religiösen Ideen außerhalb unseres Denkens, oder das objective Seyn Gottes zu prüfen, und uns zu überzeugen, daß sich diejenigen, welche das Seyn alles Idealen läugnen und bloß das Sinnlich-Erkennbare für wahr halten wollen, eben so in Irrthum befinden, wie diejenigen, welche der Gottesidee nur ein Seyn in dem menschlichen Denken zuschreiben; zweitens aber auch zu untersuchen, was das Wesentliche im Christenthum sey, und welche historische Vorstellung von seinem Stifter, als hinlänglich begründet, festgehalten werden müsse.

Die Aufgabe ist also: zuerst den religiösen Glauben der Vernunft darzustellen und zu rechtfertigen, und dann die christliche Darstellung der religiösen Ideen in ihrer Wahrheit zu begreifen. Wollten wir, wie Manche thun, die Vernunftreligion verachten, und nur allein die christliche, als die allein wahre und göttlich geoffenbarte darstellen, so würden wir nicht nur dem Bedürfnisse der jetzigen Zeit kein Genüge leisten, sondern auch ein Gebäude ohne festen Grund aufführen wollen. Denn der erste dem Christenthum eigenthümliche und dasselbe zum Christenthum machende Glaubenssatz: daß Jesus der Christus, der von Gott gesandte Erlöser der Welt sey (Joh. 17, 3), setzt ja schon voraus, daß man die Gottesidee habe und für objectiv wahr halte. Ehe ich glauben kann, daß Christus von Gott gesendet war, muß ich wissen und glauben, daß Gott sey. Halte ich die Gottesidee für unwirklich und für einen bloßen Gedanken in mir, so kann von dem göttlichen Ursprunge des Christenthums keine Rede seyn. Denn wenn Gott nicht ist, so kann auch nichts von ihm kommen.

Wir wollen daher zuerst sehen, was die vernünftige Erkenntnißkraft des Menschen über Gott und die Religion aussagt, und welchen Anspruch auf Wahrheit und Gewißheit diese Aussage hat.

I. Der religiöse Glaube nach bloßer Vernunft.

§. 2.

Ungrund der angeblichen Verdorbenheit der Vernunft.

Beim Beginn der Grundlegung der Religion nach den Aussprüchen der Vernunft, tritt uns gleich Anfangs die so oft ausgesprochene Verneinung der Befähigung der menschlichen Vernunft zur religiösen Erkenntniß, oder die Behauptung entgegen, daß die menschliche Vernunft ganz unfähig sey, aus eigner Kraft eine religiöse Ueberzeugung zu gewinnen, wenn sie nicht dieselbe aus göttlicher Offenbarung erhalte, und daß sie, sich selbst überlassen, entweder auf Irrthümer verfalle oder in Unglauben gerathe, aus dem sie nur gerettet werden könne durch das Licht der Offenbarung.

Diese Anklage auf Unfähigkeit, die man gegen die Vernunft erhob, stützte man theils auf ein Dogma, das man in der göttlichen Offenbarung der heil. Schrift gefunden zu haben glaubte, theils auf die Geschichte desjenigen, was die bloße Vernunft geleistet habe, und auf den, der Vernunft mangelnden Charakter der Allgemeinheit oder allgemeiner Gültigkeit ihrer Aussprüche.

Das Dogma war bekanntlich dieses, daß durch Adams Sündenfall die Vernunft in Adam und allen seinen Nachkommen so verderbt und zerrüttet worden sey, daß sie von Gott und göttlichen Dingen gar nichts zu erkennen, und Gott auch nicht zu lieben und zu verehren, noch auch ihm zu gehorchen vermöge. Aber die beiden einzigen Stellen der Schrift,

welche vom Sündenfall handeln, nämlich 1 Mos. 3. und Röm. 5, 12 ff., sagen kein Wort davon, daß durch das Essen vom Baume der Erkenntniß Adams Vernunft, geschweige denn die seiner Nachkommen, verderbt oder zerrüttet worden sey; vielmehr sagt 1 Mos. 3, 22. das Gegentheil, nämlich daß Adam durch die Frucht des gedachten Baums die Einsicht in den Unterschied des Guten und Bösen bekommen habe, und daß das Auge der Erkenntniß ihm dadurch aufgethan worden sey. Hätte die Frucht des Baumes das Licht der Vernunft verdunkeln oder auslöschen sollen, so würde er auch nicht Baum „der Erkenntniß", sondern Baum der Finsterniß, des Irrthums genannt worden seyn. Eben so wenig sagt der Apostel Paulus Röm. 5, 12 ff., daß die Vernunft Adams verderbt worden sey, sondern nur, daß mit Adam das Sündigen seinen Anfang genommen habe.

Einige andre Stellen der pauliniſchen Briefe aber, welche man für Zeugnisse der Verdorbenheit der menschlichen Vernunft hält, sind in unserer deutschen Bibel nur unrichtig übersetzt. Nämlich 1 Kor. 2, 14.: „der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes ꝛc.", wo man unter dem natürlichen Menschen die menschliche Natur verstand, wie sie in allen Menschen durch die Geburt ist. Das griechische ψυχικός hätte aber nicht natürlich übersetzt werden sollen, was es nie heißt, sondern: den sinnlichen Trieben und Begierden folgend. Luther selbst hat es im Briefe Judä V. 9. richtiger durch fleischlich übersetzt. — Ferner 2 Kor. 10, 5., wo die deutsche Bibel hat: „wir nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi". Für Vernunft steht aber im Griechischen νοήμα, das nie **Vernunft**, sondern Gedanken, Anschlag bedeutet, so wie auch das unter übersetzte griechische Wort nie unter bedeutet, sondern zuwider, entgegen. Paulus vergleicht sich hier mit einem Krieger, der den Feind besiegt, und die Worte sind zu übersetzen: „ich nehme gefangen alle Anschläge gegen Christum", d. i. die gegen den Glauben an ihn gerichtet sind. — Eben so ist Eph. 2, 3. im Griechischen ein Wort (διάνοια), das nicht die Vernunft, sondern die Begehrungen des Herzens, den Sinn, bezeichnet.

Paulus würde auch, wenn er in diesen Stellen ein natürliches Verderben der Vernunft behauptet hätte, sich selbst widersprechen, da er Röm. 1, 19 f. sagt, daß die Heiden, obgleich ohne Offenbarung, doch Gott aus der Betrachtung der Natur hätten erkennen können und sollen, und da er Röm. 2, 14 f. versichert, Gott habe sein Gesetz nicht nur den Israeliten am Sinai geoffenbaret, sondern es auch den Heiden ins Herz, d. i. in die Vernunft geschrieben, so, daß sie sich nicht durch Unkenntniß des göttlichen Gesetzes wegen ihrer Sünden entschuldigen könnten.

Die Behauptung aber, daß der Mensch zwar Vernunft habe, daß diese Vernunft aber ganz verdorben und zerrüttet sey, so daß er Gott und göttliche Dinge weder zu erkennen, noch zu lieben vermöge, hat auch keinen Sinn, sondern hebt sich selbst auf. Denn die menschliche Seele und ihre Vernunftkraft sind nicht materielle Dinge, nichts Organisches, bei denen eine Zerrüttung oder bleibende Störung der gesetzmäßigen Verbindung ihrer Theile erfolgen könnte, sondern sie sind etwas Einfaches und können daher weder in sich verändert, noch ihrem Wesen nach mit etwas Anderem vermischt oder verunreinigt werden. Die Vernunft ist daher entweder das, was sie ist, oder sie ist gar nicht. Sie kann wohl in ihrer Thätigkeit gehemmt, aber nicht in ihrem Wesen verderbt werden, sondern sie tritt, wenn das Hemmniß entfernt ist, immer wieder als dieselbe wirkende Kraft auf. Da nun das Wesen der Vernunft, wie wir bald sehen werden, ganz und gar darin besteht, das Vollkommene zu erkennen und dessen unbedingten Werth zu empfinden, so würde eine Vernunft, die dieses gar nicht mehr vermöchte, nicht eine verderbte, sondern gar keine Vernunft mehr seyn, und der Mensch würde alle Fähigkeit für die Religion, auch für eine geoffenbarte, ganz verloren haben. Nur so viel kann man mit Recht sagen, daß die Vernunftkraft bei der Geburt des Menschen eine noch schlummernde, und wie alle andere Kräfte, noch unentwickelte ist, und daß sie daher geweckt und ausgebildet werden muß, um ihre Functionen recht zu verrichten.

Endlich widerlegt auch die Erfahrung die vorgebliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft für die Religion. Denn auch bei den Völkern, welche der biblischen Offenbarung ganz fremd waren, zeigte sich, wenn sie einmal in der Cultur Fortschritte machten, auch eine höhere Ausbildung der Vernunft und eine immer mehr sich reinigende Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, wie bei den Weisen der Griechen, der Römer, z. B. bei Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca ꝛc. Diese Erscheinungen wären nicht möglich gewesen, wenn die menschliche Vernunft wirklich in ihrem Wesen verderbt worden wäre. Die Vermuthung aber, daß jene Weisen ihre reinere Gotteslehre aus Moses Schriften geschöpft hätten, entbehrt alles historischen Grundes.

Doch eben aus der Erfahrung glaubte man den vollen Beweis führen zu können, daß die menschliche Vernunft, wenn sie sich auch noch in ihrem ursprünglichen Zustande befinde und nicht verdorben sey, doch nicht für befähigt gehalten werden könne, eine feste und wahre Erkenntniß in der Religion, ohne Hülfe einer besondern Offenbarung Gottes, zu erlangen. Denn es gebe ja keine allgemeine Vernunft, sondern nur die Vernunft der Individuen; es gebe daher keine allgemeinen Vernunftwahrheiten, sondern bloß individuelle Meinungen, und diese seyen, wie eben die Erfahrung lehre, so unendlich verschieden, daß gar kein Verlaß darauf zu nehmen sey. Denn die philosophischen Systeme hätten nicht nur bei Griechen und Römern, sondern auch in neuern Zeiten immer gewechselt; ein Philosoph widerlege immer den andern; jeder baue ein System, das aber nach kurzer Zeit wieder verworfen werde, und so zeige es sich, daß es gar keine allgemeine Vernunft gebe, und daß die Vernunft ganz unbefähigt sey, aus eigner Kraft, und ohne übernatürliche Hülfe zu irgend einer Gewißheit der religiösen Erkenntniß zu gelangen.

Die Bemerkung, daß es keine allgemeine oder absolute Vernunft, sondern nur die Vernunft der Individuen gebe, ist wahr, denn es gibt ja auch keinen allgemeinen Menschen, sondern nur menschliche Individuen; die Folgerung aber, daß mithin auch alle Vernunfterkenntniß nur individuelle Geltung habe, und daß es gar keine allgemeinen Vernunftwahrheiten gebe, die allgemein gewiß seyen, ist ohne Grund. Nach allbekannten Regeln der Lo-

gik ist jeder Beweis, der zuviel beweiset, ein falscher, ein nichtsbeweisender; und dieses ist hier der Fall. Denn es würde daraus folgen, daß keine Wissenschaft überhaupt, nicht bloß die theologische, irgend eine sichere Erkenntniß gebe, indem es auch für alle andere Wissenschaften, als Mathematik, Astronomie, Rechtswissenschaft, Geologie, die ganze Physik und Chemie u. s. w. kein allgemeines menschliches Erkenntnißvermögen, sondern nur individuelle gibt. So wie die Vernunft nur in Individuen ist, so auch die Sinnenerkenntniß und der Verstand. Wenn also die Vernunft der Individuen keine allgemeine Wahrheit geben könnte, so könnte es auch in allen andern Wissenschaften gar nichts allgemein Wahres, sondern nur individuelle Meinungen geben. Dieß wäre aber eine offenbar ganz falsche Behauptung, da die Wissenschaften eine Menge Sätze zu Tage gefördert haben, welche schlechterdings allgemeine Gültigkeit haben. Denn wer läugnet oder kann läugnen, daß die Erde rund ist, daß die Sonne sich, wie die Planeten, um ihre Achse bewegt, daß Luft und Wasser keine einfachen, sondern zusammengesetzte Körper sind, u. s. w. Der Grund aber, warum die individuelle Erkenntnißkraft doch allgemein gültige Wahrheiten auffinden kann und auffindet, ist ein doppelter; zuerst die Unveränderlichkeit der Objecte, welche wegen menschlicher Irrthümer doch nicht anders werden, sondern den Irrthum immerfort berichtigen, und zweitens die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit der erkennenden Organe und der Gesetze des Erkennens, welche in allen menschlichen Individuen dieselben sind. So wie der Irrthum daher die doppelte Quelle hat, daß man entweder das Object zu oberflächlich oder einseitig betrachtet hat, oder dabei sich der Gesetze des Erkennens nicht gehörig bewußt geworden ist, und diese vernachlässigt hat; so entsteht auch die wissenschaftliche Gewißheit der Erkenntniß theils aus der genauesten Betrachtung der Objecte, theils aus der sorgfältigsten Betrachtung der Gesetze unseres Erkenntnißvermögens. Die so ermittelten Sätze haben dann allgemeine Gültigkeit, sind allgemeine Wahrheiten, weil jeder Mensch, der das Object vollständig betrachtet und sich der Gesetze des Erkenntnißvermögens völlig klar bewußt ist, dann dasselbe finden und für wahr halten muß. Die von dem Individuum gefundene Wahrheit wird daher dadurch

zu einer allgemeinen, daß jedes andere menschliche Individuum, wenn es zur vollen Einsicht des Behaupteten kommt, oder den Lehrsatz nachconstruirt, durch die Natur der Dinge und die Gleichheit der Gesetze des Denkens zu demselben Satze mit Nothwendigkeit geführt wird. In allen Individuen daher, welche sich der Wissenschaft bemächtigen, kommen eine Summe von Sätzen zum Bewußtseyn, die evidente Wahrheiten von allgemeiner Geltung sind. Daß es daneben immer auch eine Menge Individuen gibt, welche der Wissenschaft fremd bleiben, und daher die allgemeinen Wahrheiten bezweifeln, und daß es einzelne Individuen gibt, welche aus mangelhafter Kenntniß der Dinge und aus Unaufmerksamkeit auf die Gesetze des Erkennens, evidente Wahrheiten läugnen und grundlose Hypothesen aufstellen, kann die Gewißheit der Wissenschaft nicht im Geringsten beeinträchtigen; denn solche Irrthümer zerrinnen wie Wasserblasen. So suchte Jemand noch im Jahre 1802 in einer Schrift zu beweisen, daß die Erde stille stehe und die Sonne sich um sie bewege, und noch im Jahre 1834 suchte ein Herr Schmitz darzuthun, daß die Planeten und Kometen sich bei jedem Umlaufe um die Sonne weiter von dieser entfernten. Ist etwa die allgemeine Wahrheit durch solche individuelle Irrthümer ungewiß geworden? oder kann es der Wahrheit und Gewißheit der Wissenschaft der Astronomie und Erdkunde einen Eintrag thun, daß noch jetzt ganze Nationen gefunden werden, welche über Himmel und Erde die irrigsten Vorstellungen haben und festhalten? — Aber auch die Verirrungen früherer Zeitalter in der Wissenschaft selbst machen diese nicht ungewiß, da sie eben im Laufe der Zeit der Wahrheit haben Platz machen müssen. Die alte Welt hielt den Himmel für ein ehernes Gewölbe; der Irrthum fiel, ohne je wieder aufzustehen; das Weltsystem des Ptolemäus, das des Tycho der Brahe erlag der Macht der Wahrheit, und wer wäre, der jene verlebten Systeme wieder aufwärmen wollte? — So hat sich durch den Fortschritt der Wissenschaften, ob sie gleich nur von Individuen bearbeitet worden sind, die Summe evidenter und allgemeiner Wahrheiten immer vermehrt, an denen Niemand, der die Sache versteht und begreift, zweifeln kann.

Ebenso wie mit allen andern Wissenschaften ist es aber auch mit der Vernunftwissenschaft. Auch sie wird natürlich nur von Individuen bearbeitet, aber auch sie hat allgemein gültige und evidente Wahrheiten, weil die Objecte unveränderlich sind, und das Wesen und die Gesetze der Vernunft in allen Individuen dieselben sind, also jedes Individuum, das die Objecte vollständig betrachtet und sich der Gesetze des Verstandes und der Vernunft klar bewußt wird, dasselbe finden und für wahr halten muß, indem es den Satz nachconstruirt, und dadurch zu gleicher Einsicht und Ueberzeugung gelangt. Auch hier macht es nichts aus, daß es eine Menge Individuen gibt, welche der Vernunftwissenschaft fremd bleiben und daher die evidente Wahrheit bezweifeln, oder darüber offenbare Irrthümer hegen; denn solche Irrthümer können keinen Bestand gewinnen. Daß noch jetzt eine Menge ungebildeter Völker den Götzendienst haben, kann der Gewißheit und Allgemeinheit der Vernunfterkenntniß der wahren Gottesidee keinen Eintrag thun, da, wenn die Vernunft dieser Völker ebenso ausgebildet seyn würde wie die unsrige, sie ihren Aberglauben auch sogleich wegwerfen und die wahre Gottesidee umfassen würden.

Auch der Wechsel philosophischer Systeme stehet der Gewißheit der Vernunftwissenschaft nicht entgegen. Da Gott in seiner ganzen Welt das Gesetz einer allmähligen Entfaltung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen angeordnet, und diesem Gesetze auch die menschliche Erkenntnißkraft und auch die Vernunft und alle Wissenschaften menschlicher und göttlicher Dinge unterworfen hat, so folgt nothwendig, daß auch die Vernunftwissenschaft mit dem Unvollkommenen anfangen und nur allmählig zur Erkenntniß evidenter und allgemeiner Wahrheiten fortschreiten konnte, die aber durch frühere Irrthümer, und durch spätere Verirrungen einzelner Individuen nicht ungewiß oder ungültig gemacht werden können. So ist die alte Vielgötterei, welche die Idee des Vollkommensten unter eine Menge göttlicher Individuen austheilte, längst gefallen und kann nicht wieder erstehen, da die Vernunft die nothwendige Einheit des Vollkommenen erkannt hat. So ist der Dualismus, welcher für die physischen und moralischen Uebel ein besonderes böses Urwesen und eine ganze Legion böser Geister

annahm, als Irrthum erkannt, und die Wahrheit der Einheit Gottes festgestellt worden. So ist der Irrthum eines Wohnens Gottes im Himmel, einer Unterwelt, als Kerker der Seelen der Verstorbenen, einer Willkühr Gottes im Weltregiment und Aehnliches für immer beseitigt worden. Der frühere Irrthum in der Bildung der religiösen Idee kann die später hervortretende Wahrheit nicht ungewiß machen, eben weil er als Irrthum erkannt ist. So machen der frühere Polytheismus und Dualismus den Monotheismus nicht ungewiß, die Vorstellung eines Nationalgottes kann die Idee Gottes als Vater aller Menschen, die Opfer und Ceremonien können die Verehrung im Geist und in der Wahrheit, der Glaube an die finstre Unterwelt kann die Idee eines neuen Himmels und einer neuen Erde nicht ungewiß machen. — Trotz aller Verschiedenheiten gibt es daher auch in der Wissenschaft der Vernunft allgemeine und evidente Wahrheiten. Nie werden andere Regeln der Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, als die vorhandenen aufgefunden werden; nie werden in einem Systeme der Vernunftwissenschaft die Ideen fehlen, und nie wird deren Zurückbeziehung auf die Welt eine andère werden. Nur die Fassung dieser Ideen, ihre Entwickelung und Begründung ist zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen, und vorzüglich haben die philosophischen Systeme in den Versuchen große Verschiedenheit gezeigt, welche sie machten, um über das durch die Vernunft Erkennbare hinauszugehen, und das Räthsel des Weltalls zu lösen, wo sie freilich entweder der Phantasie anheimfielen oder sehr problematische Hypothesen aufstellten. Daß es aber in der Philosophie auch Atheismus und Materialismus gegeben hat, kann die Gewißheit ihrer Wahrheiten eben so wenig beschränken, als die Gesetze der Logik durch die vielen Fehlschlüsse, welche gemacht werden, oder durch das Daseyn Verrückter ungewiß werden, oder als durch den Idealismus das Daseyn der Sinnenwelt ungewiß, oder durch unsittliche Grundsätze die Wahrheit des Sittengesetzes aufgehoben wird.

Die Anklage der menschlichen Vernunft, daß sie nur eine individuelle und ungewisse sey, und darum keine allgemeingültigen und gewissen Wahrheiten erzeugen könne, entstand überhaupt aus dem Verlangen, die Nothwendigkeit einer besondern

göttlichen Offenbarung nachzuweisen, und der Vernunft alles Recht zur Beurtheilung derselben abzusprechen, wovon weiter unten die Rede seyn wird. Hier sey nur so viel bemerkt, daß auch das Geoffenbarte doch von der individuellen Vernunft der Menschen aufgefaßt und dem Geiste angeeignet werden muß, und daß bei ihr die Verschiedenheit der Auffassung eben so groß stets gewesen ist und noch ist, als sie in der Vernunftwissenschaft nur immer seyn kann. Man sehe nur die Lehrbegriffe der griechischen, der römischen, der lutherischen, calvinischen, englischen, unitarischen, taufgesinnten Kirchen und der zahllosen Parteien und Secten an, in welche die christliche Welt zerfallen ist, um zu begreifen, daß auch durch eine göttliche Offenbarung keine Einerleiheit der Vorstellungen zu erzwingen ist, und daß die Vernunftwissenschaft den Vorwurf, vielerlei Meinungen und Systeme geboren zu haben, und darum ungewiß zu seyn, der geoffenbarten Theologie doppelt und dreifach zurückgeben könnte.

Man muß also zugestehen, daß es in der Vernunftwissenschaft, wie in allen andern Wissenschaften, trotz aller Verschiedenheit individueller Meinungen und Verirrungen, doch allgemeine und gewisse Wahrheiten gibt, daß also die Vernunft zur religiösen Erkenntniß befähigt ist.

Untersuchen wir nun, was die Vernunft ist, wie sie das Ideale erkennt, welchen Anspruch auf Wahrheit diese Erkenntniß hat, und wie sich dieselbe zu der Erkenntnißkraft des Menschen überhaupt, der sinnlichen und verständigen, verhält.

§. 3.

Das menschliche Erkenntnißvermögen, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, und deren Produkte: Anschauung, Begriff und Idee.

Die nun folgende Darstellung der menschlichen Erkenntnißkraft und ihrer Erzeugnisse, d. i. der dadurch im Bewußtseyn hervorgebrachten Vorstellungen, ist für das rechte Verständniß des Vernunftglaubens so unentbehrlich, daß die Leser dringend gebeten werden, dieser Darstellung, so fremd sie vielleicht der Re-

ligionslehre scheinen könnte, ihre besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Denn es wird sich daraus herausstellen, worauf die Wahrheit und Gewißheit der religiösen Ideen beruht, und daß die Erkenntniß des Idealen eben den Anspruch auf Wahrheit und Gewißheit hat, den man der Sinnenerkenntniß zuzugestehen gewohnt ist. Den alle Religion vergiftenden Wahn, als ob nur das, was mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, das unbezweifelt Wahre und Gewisse sey, die religiösen Ideen aber (Gott, Tugend, Unsterblichkeit) nur ungewisse Dinge, vielleicht nur Träume menschlicher Einbildungskraft seyen, kann man nicht besser widerlegen, als durch eine genaue Erörterung der menschlichen Erkenntnißkraft.

Wir haben für die Erzeugnisse der Erkenntnißkraft viererlei Ausdrücke in der Sprache, die man wohl unterscheiden muß und nicht verwechseln darf; nämlich Vorstellung, Anschauung, Begriff und Idee.

Der Grund und Anfang alles Wissens und Erkennens ist das Selbstbewußtseyn. Dieses besteht darin, daß wir uns selbst (das Ich, das Vorstellende) von irgend etwas Anderem, das nicht wir selbst sind (einem Nicht-Ich, einem Vorgestellten) unterscheiden. Das Bewußtseyn ist daher aus zwei Merkmalen zusammengesetzt, aus dem Ich, das immer dasselbe bleibt, und aus dem Nicht-Ich, das sehr verschieden ist, und unendlich wechseln kann. Da das Bewußtseyn der Anfang alles menschlichen Wissens ist, so können wir von der Entstehung des Bewußtseyns kein Wissen haben; denn dieß würde ein Wissen vor dem Wissen seyn. Alle Philosophie daher, welche den Ursprung des Bewußtseyns zu erklären versucht, unternimmt etwas Unmögliches, betritt das Reich der Einbildungskraft und ermangelt für ihre Hypothesen jedes Grundes. Die Gewißheit des Wissens aber beruht in der Nothwendigkeit, mit der sich das Bewußtseyn bestimmt fühlt, mit der es eine Vorstellung hat. Diese Nothwendigkeit ist daher der letzte und höchste Grund der Wahrheit für uns, und es ist dafür keine Ableitung aus einer höhern Wahrheit, d. i. kein Beweis, möglich, aber es bedarf auch desselben nicht.

Alle Veränderungen nun, welche in das Bewußtseyn eintreten, nennen wir Vorstellungen, weil diese Veränderungen dem Ich gleichsam vorgestellt, oder dargestellt werden. Vorstellung ist daher das allgemeine Geschlechtswort für alles, was ins Bewußtseyn kommt, also das Geschlechtswort für Anschauung, Begriff und Idee, welches die drei Veränderungen sind, die durch das dreifache Erkenntnißvermögen in unser Bewußtseyn kommen. Das Erkenntnißvermögen ist nämlich ein dreifaches: die Sinnlichkeit, der Verstand und die Vernunft.

Der Mensch hat das Vermögen, die Eindrücke, welche von außen auf seine Sinnesorgane (Gesicht, Gehör, Geruch, Gefühl) gemacht werden, in sein Bewußtseyn aufzunehmen, in welches sie als Vorstellungen eintreten. Dieß ist das sinnliche Erkenntnißvermögen, durch welches wir Bericht bekommen über einige, nicht alle, Gegenstände außer uns, nämlich nur über solche, die ihrer Natur nach fähig sind einen Eindruck auf unsere Sinne zu machen. Es kann Dinge geben, die auf unsere Sinne keinen bestimmten oder auch gar keinen Eindruck machen, die wir daher auch nicht wahrnehmen, von deren Daseyn wir entweder gar nichts wissen, oder deren Daseyn wir nur durch den Verstand erschließen aus ihren Wirkungen. So die magnetische Kraft, die Schwere, der Galvanismus, die Electricität; daher es kam, daß man diese Naturkräfte erst so spät kennen lernte. Von den Dingen aber, deren Daseyn unsere Sinne wahrnehmen, können wir auch nicht alle, sondern nur diejenigen Eigenschaften wahrnehmen, welche auf unsere Sinne einen Eindruck machen. Die Objecte der Sinnenwelt können daher eine Menge Eigenschaften haben, die uns verborgen sind, weil unser sinnliches Erkenntnißvermögen nicht geeignet ist, sie wahrzunehmen. Wenn unser Geist in einer andern Welt mit mehr Sinnesorganen umkleidet werden wird, als wir jetzt besitzen, so wird ihm eine ganz neue Welt aufgehen, von der wir jetzt keine Ahnung haben.

Zum Entstehen einer sinnlichen Vorstellung im Bewußtseyn gehört zuerst ein Eindruck, welchen der Gegenstand auf unsere Sinne macht, oder eine Bewegung, die er in den Sinnenorga-

nen hervorbringt, zweitens aber auch die Richtung unseres Bewußtseyns auf diesen Eindruck, um ihn aufzufassen. Wo es an dem letztern fehlt, da kommt oft der Eindruck auf die Sinne nicht zum Bewußtseyn, wie z. B. der, welcher sein Bewußtseyn tief in einen Gedanken oder in eine Untersuchung versenkt hat, nicht hört, was zu ihm gesprochen wird. Es ist daher auch ein Irrthum, wenn man glaubt, daß wir mit unsern Sinnen die Dinge selbst erkenneten, oder die Dinge selbst in unserer Vorstellung hätten. Vielmehr ist es nur der Eindruck, den sie auf die Sinne machen, die Bewegung, welche sie in den Sinnenorganen hervorbringen, die bei uns zum Bewußtseyn gelangt, und woraus wir die Vorstellung vom Gegenstande erst zusammensetzen. Eine Blume gibt durch ihren Eindruck auf unser Auge die Vorstellung ihrer Farben, Gestalt und Größe, durch ihren Eindruck auf die Geruchsnerven die Vorstellung von ihrem angenehmen oder unangenehmen Geruch, und durch den Eindruck, den sie auf den betastenden Finger macht, die Vorstellung von ihrer Weichheit, Biegsamkeit u. s. w. Aus diesen verschiedenen Eindrücken setzt nun die Seele die Vorstellung von ihr zusammen.

Hieraus erhellt, daß in unsern Vorstellungen von den sinnlichen Dingen vieles Mangelhafte und Falsche seyn kann. Legen wir den Gegenständen Eigenschaften bei, welche sie nicht haben, so ist unsere Vorstellung irrig, z. B. daß die Erde eine Fläche und nicht eine Kugel sey; erkennen wir Eigenschaften nicht, welche doch in den Gegenständen vorhanden sind, so ist unsere Vorstellung unvollständig. Die Wahrheit unserer sinnlichen Vorstellungen (d. i. die genaue Uebereinstimmung unserer Vorstellungen von den Gegenständen mit der wirklichen Beschaffenheit derselben) bedarf daher immer der Prüfung, welche dadurch geschieht, daß wir den Gegenstand nicht bloß mit Einem Sinne betrachten, sondern auch die andern Sinne, wenn es geschehen kann, zu Hülfe nehmen, daß man den Eindruck des Gegenstandes auf die Sinnenorgane genau prüft, ihn öfters wiederholen läßt, die Unterschiede bemerkt, die sich dabei herausstellen, den Gegenstand mit vielen andern in Vergleichung bringt, und was dergleichen mehr ist.

Das allgemeine Wort für alle Vorstellungen, die uns durch die Sinne zugeführt werden, ist: Anschauung. Seiner Ableitung von schauen nach, könnte Anschauung eigentlich nur von den Vorstellungen des Sehvermögens gesagt werden; man braucht es hier aber als allgemeines Wort für die Vorstellungen, die uns auch durch das Gehör und das sinnliche Gefühl überhaupt zugeführt werden, daher auch das Geräusch des Donners, die Töne der Musik, das Gefühl von Süße oder Säure, Härte oder Weichheit, Hitze oder Kälte u. s. w. zu den Anschauungen gehören.

Der Inbegriff aller Objecte, welche auf unser sinnliches Erkenntnißvermögen einwirken können, heißt die Sinnenwelt, auch das Reich der Erfahrung. Die ganze Summe von Vorstellungen aber, die sich auf die Natur, Beschaffenheit und Gegenstände der Welt beziehen, heißt die Weltanschauung. Wenn diese Vorstellungen geprüft, berichtigt und in systematische Ordnung gebracht sind, so heißen sie Weltwissenschaft.

§. 4.

Fortsetzung: Verstand und Vernunft; Begriff und Idee.

Der Verstand ist das Vermögen, die in unser Bewußtseyn kommenden Vorstellungen zu trennen oder zu verbinden, und dadurch neue Vorstellungen zu bilden, welche den Namen Begriffe bekommen, und durch Trennen und Verbinden der Eigenschaften mit den Objecten Urtheile, und durch Trennen und Verbinden der Urtheile Schlüsse hervorzubringen.

Ein Begriff entsteht, wenn der Verstand Objecte unter sich vergleicht, die Merkmale, welche ihnen allen gemein sind, heraushebt (abstrahirt), und sie im Bewußtseyn zu einer neuen Vorstellung vereinigt, die nun Begriff heißt, weil sie alle jene verglichenen Gegenstände unter sich begreift, oder sie als ihre Arten in sich enthält. Indem z. B. der Verstand die Anschauungen einer Menge Pflanzen unter sich vergleicht, und diejenigen zusammenstellt, welche eine Wurzel, einen hölzernen Hauptstamm und Zweige von Holz haben, so entsteht dadurch

eine neue Vorstellung, nämlich die eines Baumes, deren Inhalt die eben angegebenen gemeinsamen Merkmale sind, und welche nun der Geschlechtsbegriff für alle Species von Bäumen (als Eiche, Buche, Birke ꝛc.) wird. Der Verstand kann nun aber die Operation fortsetzen, und nicht nur Anschauungen, sondern auch Begriffe mit einander vergleichen, und durch Heraushebung ihres Gemeinsamen einen neuen und höhern Begriff bilden; z. B. aus den Begriffen Pflanzen und Thiere den Begriff eines organisirten Wesens; oder aus den Begriffen Pflanze, Thier, Mensch den Begriff: lebendiges Wesen, Geschöpf. Je allgemeiner eine Vorstellung wird, desto weniger hat sie Merkmale, daher die allgemeinsten Vorstellungen, wie Ding, Etwas, nur Ein Merkmal haben. — Die Begriffe sind also gleichsam nur ein Fachwerk zur Ordnung aller Vorstellungen nach Arten und Geschlechtern bis zu den höchsten, alles andere umfassenden Gliedern.

Die beiden andern Operationen des Verstandes, die Urtheile und Schlüsse bilden, sind hier nur kurz zu berühren. Die Aussage des Verstandes über das Verhältniß zweier Vorstellungen gegen einander heißt ein Urtheil oder ein Satz; z. B. Sokrates war ein Weiser; die Erde ist nicht eine Ebene. Die Vorstellung, von der etwas ausgesagt wird (hier Sokrates, Erde) heißt das Subject, und die Vorstellung, die dem Subject zugesprochen oder abgesprochen wird, heißt das Prädikat. Wenn der Verstand den Grund beifügt, warum er das Prädikat dem Subject zuspricht oder abspricht, wenn er also mehrere Urtheile vergleicht und ihr Verhältniß ausspricht, so entstehet ein Schluß. Z. B. die Gelehrten irren auch; denn sie sind Menschen; und alle Menschen sind dem Irren unterworfen. In Schlußform kommen diese drei Urtheile so zu stehen:

Alle Menschen sind dem Irren unterworfen;
Die Gelehrten sind Menschen:
Folglich sind auch sie dem Irren unterworfen.

Dieses ist der regelmäßige Schluß, oder Syllogismus.

Die Kraft des Verstandes ist dem Menschen nicht ausschließend eigen; denn auch die Thiere haben Verstand, freilich auf viel unvollkommnere Weise, aber doch so, daß wir bei vielen

Thieren sehen, daß auch sie Begriffe haben, Urtheilen und Schließen, z. B. manche Affengeschlechter, der Elephant.

Von der Vernunft aber besitzen die Thiere keine Spur. Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder das Vermögen, die Vorstellungen des Bewußtseyns zu Ideen zu erheben, d. h. zu Vorstellungen, welche nach dem das Wesen der Vernunft ausmachenden Gesetz der Vollkommenheit gebildet sind. Kurz können wir daher auch sagen: die Vernunft ist das Vermögen, das Vollkommene zu erkennen, und dessen unbedingten Werth zu fühlen. Vollkommenheit ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer in sich selbst harmonischen Einheit, welcher Beifall zu schenken die Vernunft genöthigt ist. Die Vorstellungen des Vollkommenen heißen Ideen. Das Wort Idee stammt aus dem Griechischen und heißt eigentlich Gestalt, Bild. Der griechische Weise Plato brauchte dieses Wort von den Musterbildern der zu erschaffenden Dinge in dem Bewußtseyn Gottes. Wir brauchen es von den Musterbildern des Vollkommenen, welche die Vernunft erzeugt.

Begriff und Idee sind daher von einander sehr verschieden. Der Begriff sagt uns, was ist nach der Erfahrung, die Idee sagt uns, was nach dem Gesetz der Vollkommenheit seyn soll. Der Begriff bekommt seinen Inhalt durch die Erfahrung, und kann daher nicht mehr enthalten als diese darbietet. Bei der Idee aber ist das Erfahrungsmäßige bloß die erste Veranlassung, der erste rohe Stoff, und die Vernunft erhebt das, was erfahrungsmäßig ist, zu dem, was nach ihrem Gesetz der Vollkommenheit seyn soll. Indem sie nämlich den höchsten, ihr erkennbaren und von ihr nothwendig gebilligten Zweck des Erfahrungsmäßigen auffaßt, bildet sie die Idee, oder ein Ideal, das sie nun als Regulativ für die Fortbildung des Erfahrungsmäßigen betrachten muß. Dieß war z. B. der Fall bei den Romanen, welche den Titel führten: das Weib, wie es seyn sollte; der Mann, der Prediger ꝛc., wie er seyn sollte, und was man in diesen Schriften zu zeichnen versuchte, das war das Ideal eines Weibes, Mannes ꝛc. So gibt es von der Kirche einen aus der Erfahrung abgeleiteten Begriff, nämlich den einer durch gemeinschaftliches Bekenntniß, gemeinschaftlichen Cul-

tus und gemeinschaftliche Verfassung begründete religiöse Gemeinschaft, aber auch eine aus der Vernunft construirte Idee, nämlich die vereinigte Gemeinde derer, in welchen die Idee Gottes erkannt wird, und das Leben beherrscht. (S. §. 19.) Eben so gibt die Erfahrung den Begriff eines Staats, die Vernunft aber construirt nach dem Gesetze der Vollkommenheit die Idee des Staats, indem sie den höchsten Zweck einer solchen Verbindung menschlicher Individuen aufsucht, und darnach die Beschaffenheit, welche dieselbe nothwendig haben sollte, bestimmt.

Die Ideen sind daher nicht etwa Etwas von dem Sinnlich-Erfahrungsmäßigen losgerissenes, in welchem Falle sie bloß müßige und unbrauchbare Spiele der Einbildungskraft wären, wie z. B. der Elfenstaat der Dichter; vielmehr beziehen sie sich stets auf die Erfahrung zurück, wurzeln mit ihren Anfängen in ihr, und haben in ihr ihr Gegenbild, wie denn auch die Idee der Gottheit ihren Grund und ihr Gegenbild hat an der Welt und dem Menschen. Wenn es nicht Staaten, Kirchen in der Erfahrung gäbe, so würde die Vernunft auch keine Veranlassung haben, die Idee oder das Musterbild des Staats, der Kirche auszubilden. Ohne die Welt wäre auch die Idee der Gottheit nicht. Wir würden z. B. den Begriff der Allmacht nicht haben ohne den Anblick der beschränkt wirkenden Kräfte, den Begriff der Allweisheit nicht ohne die Erfahrung unseres beschränkten Wissens, den Begriff der Ewigkeit nicht ohne den Anblick des Werdens und Vergehens in der Natur; — also überhaupt die Idee der Gottheit nicht ohne den Anblick der Welt. Darum treten aber auch die Ideen in unser Bewußtseyn nicht als leere Spiele der Einbildungskraft, die wir belächeln und wieder vergessen könnten, sondern sie erfüllen das Bewußtseyn ganz, nöthigen uns zur Liebe und zum Glauben an das Ideal, und treiben uns unwiderstehlich an, das Erfahrungsmäßige, das Mangelhafte nach dem Gesetze der Vollkommenheit zu gestalten. So wird jeder, der die Gottesidee klar in sich zum Bewußtseyn bringt, auch von dem Gefühl seiner Verpflichtung ergriffen, sein eigenes Wesen nach dieser Idee, als einen Norm, fortzubilden, Gott ähnlich zu werden. Dieser Zusammenhang der Idee mit der Erfahrung ist auch eine Bürgschaft, daß die Idee nicht bloß

in unserm Denken existirt, sondern wirklich ist außerhalb des Denkens. Denn da nach dem Gesetz des Verstandes über Ursache und Wirkung das Mangelhafte und Unbeständige seinen Grund haben muß in einem Vollkommenen und Beständigen, so könnte das der Idee zu Grunde liegende Mangelhafte in der Erfahrung gar nicht seyn, wenn nicht das Vollkommene, die Idee, real wäre, also die Welt nicht ohne Gott, das mangelhafte Leben nicht ohne ein vollkommenes Leben.

Alles Vollkommene oder Ideale geht endlich zusammen in eine Einheit, in einen Inbegriff aller Vollkommenheiten; also in die Idee des vollkommensten Wesens, Gottes. Die Ideen bilden daher ganz das Gebiet der Religion, und stellen sich nach den drei Grundkräften unsers Wesens (Erkenntniß, Gefühl und Wille) dar als das Wahre, das Schöne und das Gute. Es ist daher eine Einseitigkeit, wenn man die Religion bloß als Erkenntniß oder Glaube betrachtet, aber eben so wenn man sie bloß als ein Gefühl ansieht, und es ist stets verderblich, wenn man es verkennt, daß Erkenntniß und Gefühl nicht seyn sollen ohne den Willen kräftig zu bestimmen um die Idee des Guten zu realisiren, worin das objective religiöse Leben besteht.

Da die Thiere keine Vernunft, kein Vermögen der Ideen besitzen, so findet sich bei ihnen auch keine Spur von Religion. Da ferner auf dem Vermögen der Ideenbildung aller Fortschritt des menschlichen Geschlechts zum Vollkommneren beruht, so findet sich bei den Thieren auch kein Fortschritt, weder in der Erkenntniß, noch in der Kunst, noch in der Thätigkeit, sondern sie sind und bleiben dieselben, welche sie waren von Anbeginn.

§. 5.

Die Wahrheit der Anschauungen und Ideen.

Die gewöhnliche Art der logischen Beweisführung besteht darin, daß man zeigt, etwas sey gewiß, weil ein anderes und höheres, das jenes in sich einschließt, gewiß und wahr ist. Z. B. Gott muß weise seyn, weil er der vollkommenste ist. Es ist aber klar, daß dieses Ableiten untergeordneter Wahrheiten aus

höheren nicht ins Unendliche fortgehen kann, da unser Wissen begrenzt ist, sondern daß man auf Sätze oder Wahrheiten kommt, die selbst die höchsten für uns sind, und über die hinaus es kein Erkennen oder Wissen weiter gibt. Solche Sätze sind daher auch keines Beweises mehr fähig, sondern sie sind unmittelbar gewiß im Bewußtseyn. Sie bedürfen aber auch keines Beweises, weil sie das Bewußtseyn mit Nothwendigkeit bestimmen, und also als wahr oder wirklich von uns im Bewußtseyn unvermeidlich gedacht werden. Nur das Einzige können wir thun, daß wir untersuchen, ob auch unser Erkenntnißvermögen bei Bildung dieser Vorstellungen nach seinen Gesetzen, also rechtmäßig verfahren sey. Ist nun dieses der Fall, so sind die Gesetze unseres Erkennens selbst der höchste und der entscheidendste Grund für die Wahrheit unserer Vorstellung. Denn diese tritt dann ins Bewußtseyn mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit ein.

Dafür also, daß unsere Anschauungen von der Sinnenwelt wahr sind (d. h. daß dasjenige in den Gegenständen wirklich ist, was wir von ihnen in unserer Vorstellung haben), gibt es keinen Beweis, sondern die Weltanschauung ist unmittelbar uns gewiß, und das Bewußtseyn fühlt sich durch sie mit Nothwendigkeit bestimmt. So z. B. sind wir der Erscheinung eines Gewitters ohne allen Beweis bloß durch die Anschauung der finstern Wolken und der Blitze, und durch das Hören des Donners gewiß. Eben so ist das Seyn der ganzen Sinnenwelt, und unser eigenes Seyn eines Beweises weder fähig noch bedürftig.

Dasselbe ist nun auch der Fall bei den Ideen. So wie die Weltanschauung unmittelbar gewiß ist, so auch die innere Anschauung der Idee aller Ideen der Gottheit. Die Wahrheit und Gewißheit der Ideen beruht gleichfalls darauf, daß sie sich im Bewußtseyn mit eben der Nothwendigkeit geltend machen und das Bewußtseyn zum Beifall nöthigen, wie dieses die sinnlichen Anschauungen thun. Die Ideen sind das Höchste der Vernunft, und über sie hinaus gibt es kein Höheres, aus dem sie abgeleitet werden könnten. Das die Vernunft ausmachende Gesetz der Vollkommenheit ist ihr höchster und letzter Grund, und dieses Gesetz bestimmt das Bewußtseyn zum Beifall mit eben der Nothwendigkeit, mit welcher dieses die Gesetze des sinnlichen

Erkenntnißvermögens thun. So wahr und gewiß uns daher die sinnliche Anschauung der Welt ist, so wahr und gewiß ist uns auch die vernünftige Anschauung der Idee der Gottheit. Daß die Welt ist, glauben wir den Gesetzen des sinnlichen Erkenntnißvermögens; daß Gott ist, müssen wir auf gleiche Weise den Gesetzen der Vernunft glauben. Die Wahrheit alles Erkennens beruht daher auf den Gesetzen oder dem Wesen des Erkenntnißvermögens selbst, für dessen gesetzmäßige Aussprüche ein höherer Beweis weder möglich noch nothwendig ist, weil sie unmittelbar gewiß sind in eines jeden Bewußtseyn.

Man hat das Erkennen durch die Sinne häufig das Wissen, und die ideale Erkenntniß der Vernunft das Glauben genannt, und jenem eine höhere Gewißheit beigemessen als diesem; doch beides ohne Grund. Die Ausdrücke Wissen und Glaube sind allerdings verschieden; jenes bezeichnet die unmittelbare Erkenntniß, dieses die mittelbare, oder die durch das Zeugniß Anderer vermittelte. Beide Ausdrücke finden daher ihre Anwendung eben so wohl in der Sinnen- als in der Vernunfterkenntniß. Wer bei dem großen Brande in Hamburg gegenwärtig war, der weiß es, daß die Stadt durch Feuer verheert wurde; wer nicht gegenwärtig war, der glaubt es den Berichten in öffentlichen Blättern. Der gelehrte Astronom weiß es, daß die Erde rund ist; der Ungelehrte glaubt es auf das Wort der Astronomen; der Philosoph weiß es, daß Gott ist; der gemeine Mann glaubt es. Alle vollständige Erkenntniß, welche in sich selbst gewiß ist, heißt daher Wissenschaft, sie mag sich auf die Sinnenwelt oder auf Ideen beziehen; der Glaube aber tritt überall ein, wo die Ueberzeugung durch das Zeugniß und die Auctorität Anderer vermittelt ist. In den religiös-christlichen Bekenntnissen heißt es daher nie: ich weiß, sondern stets: ich glaube, weil die Ueberzeugung eine durch das Zeugniß und die Auctorität Christi und der Apostel vermittelte ist. — Man kann also beide Arten der Erkenntniß, die sinnliche und die vernünftige, eben so wohl ein Glauben als ein Wissen nennen. Glauben können sie heißen, weil die Gesetze des Erkenntnißvermögens der letzte Grund ihrer Wahrheit sind, und wir diesen Gesetzen vertrauen, gleichsam an ihre Wahrheit glauben müssen; ein Wis-

sen können sie heißen, weil die Erkenntnisse eben durch die Gesetze des Erkennens unmittelbar uns gewiß sind, und eine höhere Beglaubigung nicht haben.

Hieraus erhellt die Grundlosigkeit des gemeinen Materialismus, der nichts für wirklich halten will, als was die Sinne erkennen, was sich sehen, hören, greifen, fühlen läßt, der aber alle Ideen der Vernunft als grundlose Träume der Einbildungskraft betrachtet. Er hält die Sinnenerkenntniß allein für die gewisse, und ist damit in einem groben Irrthum befangen. Er verachtet die Ideen der Vernunft, weil die Vorstellungen der Menschen darüber verschieden sind und die Vernunft so oft geirrt habe. Hierin stimmen ihm auch diejenigen Theologen bei, welche die Vernunft für verdorben halten, und aus der Verschiedenheit und dem Wechsel philosophischer Meinungen den Schluß ziehen, daß die Vernunfterkenntniß etwas ganz Ungewisses und also Unzuverlässiges sey.

Die Sinnenerkenntniß hat aber schlechthin keinen größeren Anspruch auf Wahrheit und Gewißheit als die Vernunfterkenntniß. Beide sind gleich gewiß, beide aber auch Irrthümern auf gleiche Weise unterworfen. Schon an sich läßt sich erwarten, daß das sinnliche und vernünftige Erkenntnißvermögen des Menschen von gleichem Werthe in Beziehung auf Wahrheit und Gewißheit seyn werden; denn es liegt durchaus kein Grund vor, das eine für gewisser zu halten als das andere. Vielmehr zeigt die nähere Betrachtung des sinnlichen Erkenntnißvermögens, daß es eben die Unvollkommenheiten habe, welche man der Vernunft vorwirft. Die Täuschungen der Sinne sind unendlich. Das Auge sieht aus der Ferne Berge für Wolken, Wolken für Berge an; es sieht in der Luftspiegelung Städte, Paläste und andre Dinge, die in der Wirklichkeit nicht vorhanden sind; es zeigt Gegenstände, die in der Wirklichkeit durch weite Räume getrennt sind, als nahe neben einander stehend; es sieht in krankhaftem Zustande bunte Ringe, schwarze Punkte, leuchtendes Flimmern, auch wohl Bilder und Gestalten, die nicht vorhanden sind; es täuscht uns über die Höhe des Himmelsgewölbes, und über die Beschaffenheit, Größe und Entfernung der Gestirne auf die merkwürdigste Weise. Mangel an Aufmerksamkeit, heftige Gemüths-

bewegungen als Furcht, Zorn, Schrecken ꝛc., verfälschen den Eindruck sinnlicher Dinge sehr häufig, so daß wir sehen und hören, was nicht ist, und das, was wirklich ist, nicht, oder anders sehen und hören. Wie gewöhnlich ist es doch, daß die Aussagen von Zeugen über eine sinnliche Thatsache weit von einander abgehen, und wie oft sehen wir unter den Zeugen von sinnlichen Ereignissen die heftigsten Streitigkeiten entstehen über das, was man gesehen, gehört, gefühlt haben will. Wirft man der menschlichen Vernunft vor, daß sie doch auch bisweilen ganz thörichte und monströse Meinungen hervorgebracht habe, so muß man erinnern, daß die Sinne sich noch viel öfter auf monströse Weise durch Gaukler und Taschenspieler täuschen lassen. Will man die Vernunfterkenntniß darum verachten und für unzuverlässig erklären, weil die Vernunftwissenschaft (die Philosophie) so oft ihre Gestalt und ihr System verändert habe, so muß man erinnern, daß ganz gleiches in den Wissenschaften über sinnliche Dinge stattgefunden hat und noch stattfindet, und daß man eben so verschiedene Meinung über das Weltall, die Erde, die Vulkane, die Naturkräfte, die Krankheiten und andere sinnliche Gegenstände gehabt hat und noch hat.

Was folgt also daraus? — Nicht, daß die Sinnenerkenntniß gewisser sey als die Vernunfterkenntniß, sondern daß sie in Bezug auf Wahrheit auf gleicher Linie stehen; daß sie aber beide noch unvollkommen sind, und daher beide der Fortbildung und Berichtigung bedürfen.

§. 6.

Die religiösen Ideen überhaupt.

Nach allgemeinem Sprachgebrauche nennt man Religion das lebendige, aufs Leben wirkende Bewußtseyn von Gott und unserem Verhältnisse zu ihm, das uns antreibt, ihn über alles zu lieben, zu verehren und ihm zu gehorchen. Das also, was aller Religion zu Grunde liegt, ist das lebendige Bewußtseyn von der Gottesidee. Da nun das Wesen aller Ideen das Vollkommene, Gott aber der Inbegriff alles Vollkommenen ist, so

sind eigentlich alle Ideen auch religiös. Da wir aber die Ideen zurückbeziehen auf die Welt, so kann man auch die Ideen, welche sich auf irdische Verhältnisse beziehen (wie die Idee des Rechts, des Staats, der Staatsverfassung), von denen, welche sich unmittelbar auf Gott beziehen, unterscheiden, und die letztern vorzugsweise religiöse Ideen nennen.

Wenn wir die unbedingte Vollkommenheit oder die Summa des Wahren, Guten und Schönen in Einem Bewußtseyn und Einer Willenskraft beschlossen und durch Ein Bewußtseyn und Eine Thatkraft wirkend denken, so entsteht das Ideal des vollkommensten Wesens, die Idee von Gott; denn mit dem Worte Wesen drücken wir eben die Einheit des Bewußtseyns und der Thätigkeit aus. Dieß nennt man auch die Persönlichkeit Gottes, und der Ausdruck hat einen guten Sinn, indem er eben anzeigt, daß die Idee Gottes nicht ein fließender Gedanke unserer Vernunft ist, sondern ein Wesen bezeichnet, welches durch die Einheit des vollkommensten Bewußtseyns mit der vollkommensten Lebensthätigkeit das erste und wirklichste Wesen und der letzte Grund alles andern Seyns ist. Freilich aber darf man bei dem Ausdruck Persönlichkeit weder an eine leibliche Gestaltung, welche immer eine Beschränkung seyn müßte, noch an eine geistige Beschränkung, wie sie dem Menschen eigenthümlich ist, denken, ob es gleich im Alterthum die allein herrschende, und auch jetzt noch sehr gewöhnliche Vorstellung von Gott ist, daß man ihn denkt in menschenähnlicher Persönlichkeit, die neben der von ihr erschaffenen Welt oder außerhalb derselben stehe. Man muß jedoch immer wissen und bedenken, daß wir in die Idee des vollkommensten Wesens, um sie als persönlich zu denken, nichts zu legen haben als die Einheit des vollkommensten Bewußtseyns und der vollkommensten Kraft, die in jedem Momente alles außer sich, das Weltall, durchdringt, belebt und trägt, indem sie die erste, die alleinige und die stets bleibende Ursache alles Daseyns und alles Lebens ist.

Indem aber die Idee der höchsten Vollkommenheit gefaßt in die Einheit Eines Bewußtseyns und Einer Kraft das Ideale des Seyns und Wirkens, Gott, gibt, so gibt jene höchste Vollkommenheit, angewendet auf die menschlichen Verhältnisse, noch

andere Ideale, daher man auch von religiösen Ideen in der Mehrzahl spricht.

Die Idee der Vollkommenheit, betrachtet als Regulativ und Vorbild des menschlichen Wollens und Thuns, gibt die Idee des göttlichen Gesetzes, oder das Ideal der Sittlichkeit, eines göttlichen Lebens.

Jene Idee der höchsten Vollkommenheit, aufgefaßt in unserm Gefühl nach ihrer Schönheit und ihrem absoluten Werthe, gibt die Idee der Gottesverehrung oder das Ideal des göttlichen Cultus.

Jene Idee, bezogen auf die Gemeinsamkeit des menschlichen Lebens, gibt die Idee eines Reiches oder Volkes Gottes, oder das Ideal eines religiösen Gesammtlebens, d. i. der Kirche.

Jene Idee, bezogen auf das Seyn der vernünftigen Geschöpfe Gottes und auf den höchsten Zweck ihres Seyns, gibt die Idee der Unsterblichkeit des Geistes, oder das Ideal eines nach Gottes Vorbilde zur göttlichen Vollkommenheit aufsteigenden, sich fortbildenden Lebens.

Dieß sind die religiösen Ideen. Sie erschöpfen alles, was zur Religion wirklich gehört, und auf sie kommt alles zurück, was in einzelnen Religionen gelehrt oder vorgeschrieben wird. Sie sind auch das Wesentliche und müssen es seyn, in jeder von Gott geoffenbarten Religion, folglich auch im Christenthum, wo auch alle noch so sehr verschiedene Lehrsätze und Gebräuche auf die Ideen von Gott, dessen Gesetz, dessen Verehrung, dessen Reich und Kirche und von der Unsterblichkeit zurückkommen.

§. 7.

Die Gottesidee.

Da nach §. 4 alle Ideen nothwendig eine Rückbeziehung haben auf die Welt oder das Erfahrungsmäßige, so ist dieß auch der Fall mit der Idee von Gott. Indem die Vernunft die Idee des vollkommensten Wesens bilden will, muß sie nothwendig von dem Vollkommensten ausgehen, was in dem menschlichen Bewußtseyn ist. Und dieß ist der Mensch selbst, der das Voll-

kommenste ist, was wir erfahrungsmäßig kennen. Die Vernunft kann nun nicht anders verfahren, als daß sie alles Mangelhafte und Beschränkte, was sich in uns findet, von Gott verneint, dagegen alles Vollkommene heraushebt, in eine Einheit verknüpft, es zur höchsten Potenz erhebt, alle Vollkommenheiten in die innigste Harmonie stellt, und so eine Vorstellung von dem vollkommensten Wesen bildet, in welchem alle Vollkommenheiten zu einem harmonischen Ganzen verbunden und in Einem Bewußtseyn, als ihrem gemeinschaftlichen Bande, beschlossen sind. Dieß ist nun die Idee von Gott, als dem vollkommensten Wesen, und die Vollkommenheit dieses Wesens im Einzelnen betrachtet, gibt die Vorstellungen der göttlichen Eigenschaften.

Von sich selbst weiß der Mensch die Unvollkommenheiten, daß er von Aeltern erzeugt, in der Zeit entstanden ist, und in der Zeit vergeht; daß sein Wesen gebunden ist an einen beschränkten Körper; daß es von vielen Dingen außer uns abhängig, und vielfachen Veränderungen unterworfen ist. Alle diese Unvollkommenheiten müssen daher von dem Wesen Gottes gänzlich verneint werden. Es ist nicht entstanden und vergeht nicht; es ist daher ewig und der erste Grund alles andern Seyns. Es ist nicht gebunden an eine Gestalt oder an einen Körper; Gott unterliegt daher keiner Beschränkung des Raums, er ist Geist, nicht Körper. Gott wird durch nichts außer sich bestimmt, sondern er ist der Grund aller andern Bestimmungen; es kommt ihm vollkommene Unabhängigkeit zu. Er ist endlich keiner Veränderung unterworfen, welche nur eine Verminderung der höchsten Vollkommenheit seyn könnte; es kommt ihm daher vollkommene Unveränderlichkeit zu, sowohl in seinem Seyn, als in seinem Erkennen und Wirken.

Die Vollkommenheiten des Wesens, die wir an uns finden, sind das Selbstbewußtseyn, die Erkenntnißkraft, die Thatkraft und das Lebensgefühl. Dieses alles legen wir dem Wesen Gottes auf die vollkommenste Weise bei.

Während unser Selbstbewußtseyn in der Zeit entstanden, mit der Zeit gewachsen, oft heller und lebendiger, oft stumpfer und unterbrochen ist, und nur auf eine kleine Summe von Gegenständen sich erstreckt; so muß das vollkommenste Bewußtseyn

ein ewiges und unveränderliches, ein stets gleich klares und das allumfassendste seyn, von dem nichts ausgeschlossen ist.

Während unsere Erkenntnißkraft entstanden ist, wächset, nicht stets gleich klar sieht, und nur einen kleinen Theil der Gegenstände umfaßt, so muß die vollkommenste Erkenntnißkraft ewig, ganz irrthumsfrei, vollkommen klar und deutlich und alles Erkennbare umfassend seyn.

Während unsere Thatkraft entstanden ist, wächset, oft gehemmt wird, oft auf das Mangelhafte sich richtet, und nur für einen kleinen Theil von Wirkungen ausreichend ist, so ist die vollkommenste Thatkraft ewig, keines Zuwachses fähig, nur auf das gerichtet, was der vollkommenste Verstand erkennt, und für alle Wirkungen genugsam.

Während unser Lebensgefühl entstanden ist in der Zeit, wächset, oft gehemmt ist, und nur einen engen Kreis von Dingen umfaßt, so ist das vollkommenste Lebensgefühl ewig, unveränderlich, allwirkend und allselig.

Da die Idee von Gott ihre Rückbeziehung auf den Menschen hat, so war es unvermeidlich, daß nicht nur Anfangs und in der alten Welt Gott oder die Götter menschenähnlich an Gestalt (*Anthropomorphismus*), und menschenähnlich an Gemüth (*Anthropopathie*) gedacht wurden, sondern daß auch die gebildete Vernunft in die Vorstellung von Gott Menschenähnliches (Anthropopathisches) einflicht, und einflechten muß; eine Nothwendigkeit, die schon in dem Bedürfnisse der Sprache liegt, indem die von menschlicher Vollkommenheit gebrauchten Wörter auch gebraucht werden müssen, um die göttlichen Vollkommenheiten zu bezeichnen. So brauchen wir für die vollkommene *Erkenntnißkraft* Gottes nicht nur die Ausdrücke: das Auge, das Ohr des Herrn, Gott siehet, Gott höret, — sondern wir schreiben auch Gott ein Gedenken des Vergangenen, ein Vorherwissen des Zukünftigen zu, ohnerachtet wir wissen, daß vor Gott nichts vergangen und nichts zukünftig ist, sondern alles gegenwärtig. Auch dem Begriffe von *Weisheit*, die wir Gott als Allweisheit beilegen, klebt Menschliches an. Indem wir den weise nennen, der die besten Zwecke hat und dazu die besten Mittel wählt, so setzen wir, wenn wir Gott *allweise* nennen,

auch bei ihm ein Prüfen der Zwecke und Mittel, und ein Wählen voraus, was wohl bei Menschen, aber nicht bei Gott stattfindet. Der Begriff Weisheit, auf Gott übergetragen, sagt eigentlich nur, daß ihm die vollkommenste Erkenntniß stets wesentlich sey, und daß er stets in derselben und derselben gemäß wirke.

Was die Willenskraft betrifft, so tragen wir auch das Ueberlegen, das Beschließen auf Gott über und sprechen von Rathschlüssen Gottes, da doch in dem vollkommensten Willen keine Aufeinanderfolge von Willensbewegungen, wie bei den Menschen seyn kann, sondern Gottes Wille nur Einer ist und ewig derselbe seyn muß. Aber auch die Begriffe von Heiligkeit und Gerechtigkeit, die wir auf Gott von den Menschen übertragen, haben etwas Menschliches an sich. Die Heiligkeit des Menschen besteht darin, daß er dem göttlichen Gesetz ganz und willig gehorcht. Gott aber hat kein Gesetz, das ihm vorgeschrieben wäre, oder das er sich selbst vorgeschrieben hätte, und die Heiligkeit Gottes ist nichts anderes, als die ewige, nothwendige und vollkommene Harmonie des Wollens und Wirkens Gottes mit seiner eigenen Vollkommenheit.

Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes ist nichts anders als seine Heiligkeit bezogen auf vernünftige Wesen, daß er diese nämlich behandelt nach Maßgabe seiner eigenen Vollkommenheit und nach dem Verhältnisse ihres Erkennens der Vollkommenheit und ihres Strebens darnach. In der Ausführung aber tritt auch zum Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig manches Menschliche. Die Gerechtigkeit eines Regenten oder Richters besteht darin, daß er den Gehorsam gegen das Gesetz nach Maßgabe des Verdienstes mit Gutem vergilt, d. i. belohnt, und den Ungehorsam mit Bösem, d. i. bestraft. Dieß hat man auch auf Gott übergetragen, und die Gerechtigkeit gewöhnlich erklärt für die Eigenschaft, nach welcher Gott die Pflichterfüllung angemessen belohnt, die Sünde aber angemessen bestraft. Das Menschliche aber in den Vorstellungen von Belohnung und Strafe liegt darin, daß es das menschliche Gefühl und Urtheil ist, das etwas als ein Gutes, also als Belohnung, oder als ein Uebel, also als Strafe empfindet. Dieses Gefühl

und Urtheil aber ist schwankend und veränderlich. Was der Eine als ein Uebel ansieht, weil es ihm unangenehm ist, das fühlt ein Anderer als etwas Angenehmes; und umgekehrt wird das Böse oft als etwas Angenehmes, das Gute als etwas Unangenehmes empfunden. Auch kann unser Gefühl und Urtheil über Belohnung und Strafe nicht ohne Irrthum seyn, da sehr oft erst im Laufe der Zeit sich ausweisen muß, ob ein Zustand, ein Ereigniß, ein Gewinn in den endlichen Folgen sich für uns gut oder böse gestalten werde. Dazu kommt, daß in der Natur der sittlichen Vollkommenheit liegt, daß der Mensch das Gute nicht aus Rücksicht auf Belohnung, sondern aus Liebe zum Gesetz thun soll, und daß die treue Pflichterfüllung oft mit sehr unangenehmen Folgen und schweren Opfern für uns verbunden ist (wie auch das Beispiel Christi zeigt), die wir aber doch nicht als Strafen ansehen können. Dieses Menschliche, das wir auf die Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit übertragen, hat manche verwirrt, daß sie überhaupt den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit verwarfen, der doch, richtig gefaßt, ganz wahr ist. Dagegen ist nicht zu läugnen, daß das Urtheil und Gefühl, ob etwas Strafe oder Belohnung unsers Verhaltens sey, von dem Gewissen eines jeden abhängt, nach welchem er die Verbindung seines Ergehens mit seinem Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Sittengesetz anerkennt und glaubt, wie die Brüder Josephs 1 Mos. 42, 21.

In Hinsicht des Lebensgefühls hat man Gotte Eigenschaften beigelegt, welchen gleichfalls etwas Menschliches anklebt, indem sie sich auf menschliche Gemüthszustände zurückbeziehen. Denn nicht nur trug man Liebe, Haß, Zorn, Geduld, Langmuth, Barmherzigkeit ꝛc. auch auf Gott über, die doch in eigentlichem Sinne ihm nicht zukommen können, sondern auch der Begriff von Allgüte selbst, von dem jene Gemüthszustände nur Modificationen sind, ist nicht ganz frei von Anthropopathie. Indem man nämlich den Satz, Gott ist allgütig, so erklärt: er hat Wohlgefallen an der Glückseligkeit oder dem Wohlergehen der empfindenden Wesen, oder: er ist beständig wirksam allen empfindenden Wesen wohlzuthun; so legte man damit Gotte eine menschenähnliche Gemüthsstimmung bei, deren Begriff dadurch

noch schwankender wird, daß man das, was das Glück empfindender Wesen ausmacht, nach dem eigenen Gefühl, das sehr verschieden und abwechselnd ist, zu bestimmen suchte. Eigentlich ist die Güte Gottes nichts anderes als auf der einen Seite die innere Vortrefflichkeit seines Wesens selbst, nach welcher er „allein gut," das höchste Gut ist, und auf der andern Seite die ewige und unveränderliche Erweisung dieser seiner innern Güte an alles, was er erschaffen hat, oder daß er alles Erschaffene nach dieser seiner innern Vollkommenheit behandelt. Darauf kommt auch der Begriff der göttlichen Gnade zurück, indem die Erweisungen der Güte den Namen Gnade bekommen, in wiefern der Mensch nichts gethan hat, diese Erweisungen zu verdienen, und dagegen manches thut (die Sünde), was ihn derselben unwürdig macht. Die Gnade, nach welcher Gott Sünde vergibt, ist daher nicht ein Aufhörenlassen seines Zorns, ein Bewogenwerden zur Vergebung, wie es bei Menschen vorkommt, sondern es ist die Güte, welche sich auch dem Sünder nur nach Maaßgabe der innern Vollkommenheit Gottes erweiset.

§. 8.

Daseyn Gottes.

Wenn man das, daß die Gottesidee in dem menschlichen Denken vorhanden ist, das Daseyn Gottes, oder dessen Existenz nennt, so spielt man mit Worten. Denn da seyn, existiren, heißt eben: außerhalb des menschlichen Vorstellens und Denkens Wirklichkeit haben. Wenn wir z. B. das Daseyn von Gespenstern läugnen, so wollen wir damit ja nicht in Abrede stellen, daß sie in dem Denken und der Einbildungskraft vieler Menschen vorhanden sind, sondern daß sie außerhalb dieses Denkens und Wähnens vorhanden sind. Das Daseyn eines Gegenstandes ist seine Wirklichkeit, auch wenn es von keinem Menschen gedacht wird. So hatte der Planet Uranus seine Existenz, als ihn noch kein Sternkundiger gesehen und für einen Planeten erkannt hatte.

Eines Beweises aber, daß die Idee Gottes auch außerhalb unsers Denkens Wirklichkeit habe, bedarf es nicht, wie wir §. 5.

gesehen haben. Vielmehr ist das Daseyn Gottes eben so unmittelbar gewiß als das Daseyn der Welt. Da aber (§. 4.) alle Ideen in dem Erfahrungsmäßigen wurzeln und sich auf dasselbe zurück beziehen müssen, so muß die Idee Gottes in dem Inbegriff alles Erfahrungsmäßigen (der Welt) gleichfalls ihre Veranlassung und auf sie ihre Rückbeziehung haben, wodurch sie von allen bloßen Gebilden der Einbildungskraft weit unterschieden wird. Die Wirklichkeit der Welt schließt die Wirklichkeit Gottes ein, und so gewiß als jene ist, so gewiß ist auch diese. Die Welt nämlich wäre ohne das Daseyn Gottes uns unbegreiflich. Nach den Gesetzen unseres Geistes muß das Mannigfaltige seinen Grund haben in einer Einheit, das Wechselnde in einem Beständigen, das Abhängige in einem Unabhängigen, das Gesetz in einem vernünftigen Gesetzgeber, mit einem Worte das Unvollkommene in einem Vollkommenen. Da nun die Welt, wie sie von uns angeschauet wird, ein höchst Mannigfaltiges, sehr Wechselndes, Abhängiges und Unvollkommenes ist, so muß sie ihren Grund haben in dem von der Vernunft angeschauten Vollkommenen.

Die Weltanschauung zeigt uns ein Ganzes, das bewundernswürdig zusammengesetzt ist, und eine Einrichtung hat, welche ein vernünftiges Bewußtseyn und von einer Vernunft gedachte Zwecke voraussetzt. Da wir nun in den Dingen selbst weder Bewußtseyn noch Vernunft finden, so muß der Grund derselben in der Einheit des vollkommensten Bewußtseyns und der vollkommensten Vernunft und Kraft, d. i. in Gott liegen.

Der Nachweis, daß die Welt nach Zwecken eingerichtet ist, welche nothwendig ein vernünftiges Bewußtseyn voraussetzen, das dieselben gedacht und zu ihrer Verwirklichung alles eingerichtet hat, dieser Nachweis ist von viel zu großem Umfange, als daß er hier gegeben werden könnte. Es bedarf dazu besonderer Schriften, an denen es auch nicht fehlt*). Nur Einiges mag hier angeführt werden.

---

*) Man nennt dieß Physiko-Theologie, d. i. Gotteslehre aus der Natur. Auf die Natur als Beweis des Daseyns Gottes, beruft sich die Bibel Psalm 8. 9. 104. Hiob 37 ff. Matth. 6, 25 ff. Apostelgesch. 14, 15 f. 17, 24 f.; aus der Natur erwiesen das Daseyn Gottes Sokrates (Xe-

Man hat mit Recht die innere kunstvolle Einrichtung des menschlichen und thierischen Körpers hervorgehoben, die man nicht betrachten kann, ohne aufs Tiefste von der Ueberzeugung ergriffen zu werden, daß hier überall eine vernünftige Schöpferkraft nach weisen Zwecken gewirkt hat und noch wirkt. Man betrachte den kunstreichen Bau des Auges, man bemerke, daß gerade das Auge gegen die strengste Kälte ganz unempfindlich, daß es durch die Augenwimper gegen das Einfliegen störender Stoffe, durch die Augenbrauen gegen den von der Stirn rinnenden Schweis, durch den Augenknochen gegen Verletzung geschützt ist, und durch das Augenlied ganz gedeckt werden kann. Man betrachte die höchst kunstreiche Bildung des Ohres zur Auffassung der Töne, die wunderbar kunstreiche Bildung der Hand, des Fußes, die ganze innere Oekonomie des Körpers, die weise Vertheilung aller Theile und die Dauerhaftigkeit der zarten Theile, welche zum Leben unentbehrlich sind. Bekanntlich ist es das Herz, welches das Blut in dem Körper bewegt und in jeder Minute 60 Pulsschläge hervorbringt. Das Herz muß also in einer Stunde sich 3600 Mal zusammenziehen, oder eben so viele Pulsschläge machen, in einem Tage daher 86,400 Mal, und in 365 Tagen oder einem Jahre 31,536,000 Mal, mithin in 80 Jahren 2522 Millionen und 880,000 Mal schlagen. Welche Dauerhaftigkeit in dieser zum Leben ganz unentbehrlichen Muskel! Fer-

---

nophon. memorabil. I, 4. IV, 3.) Cicero (de natura Deorum, 2 Buch, Kap. 38 ff.) und andere Weisen des Alterthums. Der Engländer, Lord Bridgewater, der im J. 1829 starb, stiftete ein Kapital von 8000 Pfund, um von den Interessen Schriften abzufassen und zu drucken, welche Gott aus der Betrachtung der Natur zeigen würden. Es sind ihrer bereits eine bedeutende Anzahl erschienen und unter dem Namen „Bridgewater-Schriften" ins Deutsche übersetzt worden und in Stuttgart herausgekommen. — Außerdem verdienen unter den ältern genannt zu werden: Heinrich Sander, von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur, neueste Aufl. 1799. J. F. Dahlenburg, Philosophie und Religion der Natur für gebildete Menschen. 3 Bände, Berl. 1797 f. Bernh. Gottfr. Walther, Betrachtungen über die Natur für Verstand und Herz. 4 Bde. Weim. 1800 f. — Auch der 6. Band der Stunden der Andacht beschäftigt sich mit diesem Gegenstande.

ner, alle zum Leben nothwendigen Verrichtungen der Organe geschehen ohne unser Zuthun und Bewußtseyn. Das Herz schlägt, die Lungen athmen, der Magen verdauet, die absondernden Organe sondern ab, die auffaugenden saugen ein ꝛc., ohne daß wir es wissen, oder etwas dazuthun. Wie sollte auch sonst ein Kind leben und aufwachsen, wie sollten wir bestehen können, wenn wir schlafen? — Und wie abgewogen ist das Gleichgewicht des Körpers, so daß es auch bei den mannigfaltigsten Bewegungen nicht verloren geht! Das Rückgrat gibt dem Ganzen Halt; das Gehirn, das edelste Lebensorgan, ist rings mit einem festen Gewölbe verschlossen und durch dasselbe gedeckt; Gesicht und Gehör befinden sich an der höchsten Stelle des Körpers, wo alle Gegenstände am leichtesten bemerkt werden können; das Herz und die Lungen sind durch das Brustgewölbe bedeckt; die Arme stehen an einem Orte, von welchem aus sich die größte Kraft entwickeln kann. Alle die vielen künstlichen Gelenke des Körpers sind durch feste Bänder verbunden und werden durch Drüsen, welche Feuchtigkeiten absondern, gleichsam eingeölt, damit keine Bewegung derselben Reiben oder Schmerzen hervorbringe. Die auffaugenden Organe des Leibes sind so eingerichtet, daß sie ohne unser Zuthun und uns unbewußt, die nützlichen und brauchbaren Theile an sich ziehen und zum Blute führen, die unnützen Theile aber absondern und ausstoßen. Diejenigen Verrichtungen, welche von unsrer Willkühr abhangen, als Bewegung, Ruhe, Essen, Trinken, Zeugung und Fortpflanzung, sind nicht nur durch natürliche Triebe, die uns dazu drängen, gesichert, sondern zu noch sicherer Verrichtung derselben ist diese Befriedigung mit den angenehmsten Empfindungen verbunden. Im Munde, der die Speisen aufnehmen soll, ist auch das Organ des Geschmacks, sind auch die Zähne zum Fassen und Zermalmen der Speisen.

Jedes Geschöpf hat ferner die nöthigen Werkzeuge zur Fassung seiner Nahrung und zu der Lebensart, für welche es bestimmt ist. Der Vogel ist gebaut um sich durch die Lüfte zu schwingen, der Fisch um sich in den Fluthen wohl zu befinden; der Schwimmvogel hat dazu eingerichtete Füße; eben so der Kletter- und der Sumpfvogel. Diejenigen Geschöpfe, welche andern zur Nahrung dienen sollen, wie z. B. die Insekten, die Mäuse,

die Häringe ꝛc. vermehren sich unendlich stark, die Thiere aber, welche vom Fleische anderer Thiere leben, wie Löwen, Tiger ꝛc. vermehren sich nur sparsam, so daß sie in vielen Ländern haben ausgerottet werden können. — Alles hat seine Bewohner, die stets für ihr Verhältniß zweckmäßig eingerichtet sind; das süße Wasser der Flüsse und Bäche und die Salzfluth des Meeres, das klare Waldbächlein und der stinkende Sumpf; die Sandeinöde und der Morast, Berge und Thäler, fettes und mageres Land, die kalten und die heißen Regionen der Erde. — Künstlerisch abgewogen ist der Druck der Atmosphäre, welche die Erde umgibt, zu der Organisation der auf ihrer Oberfläche lebenden Wesen. Wäre die Atmosphäre noch einmal so hoch, so würde sie Menschen und Thiere erdrücken; wäre sie aber viel leichter, so würde das Leben der Lebendigen eben so wenig bestehen. Denn der Druck der Atmosphäre hält das flüssige Blut in seinen Theilen, daß es nicht durch die Lungen, die Wangen, die Augen und andere Theile herausdringen kann. Auf sehr hohen Bergen geschieht dieses aber, weil da der Druck der Atmosphäre zu gering ist. Dieser Druck ist es, der die Arme und die Beine der Menschen und Thiere trägt, so, daß bei der Bewegung die Gelenkbänder die Beine und Arme nicht zu tragen, sondern nur fortzubewegen brauchen. Daher auf sehr hohen Bergen, wo der Druck der Atmosphäre zu gering wird, die Erscheinung, daß die Bewegung der Beine und Arme große Schmerzen in den Gelenken hervorbringt, weil die Gelenke dann nicht bloß das Fortbewegen, sondern zum Theil auch das Tragen zu verrichten haben. Kurz der Körper der Menschen und Thiere ist gerade für den Druck, den die Atmosphäre wirklich ausübt, eingerichtet.

Bemerkenswerth ist auch die unendliche Fülle von Saamen und Zeugung bei Pflanzen und Thieren, wodurch die stete Erhaltung des Lebendigen auf der Erde gesichert ist. Die meisten Pflanzen tragen unendlich mehr Saamen, als zu ihrer Fortpflanzung erforderlich ist. Die Thiere, welche andern leicht zur Beute werden, vermehren sich unendlich, wie z. B. die Insecten, manche Fischarten, manche Landthiere. Ohne diese Fülle von Saamen und Zeugung würde die Erde längst einen großen Theil ihrer Thiere und Pflanzen verloren haben. Noch mehr steigt unsere

Bewunderung, wenn wir sehen, wie aus dem Saamen der Pflanzen und Thiere sich immer genau dasselbe Product wieder erzeugt mit allen seinen Eigenthümlichkeiten, so daß der Saame des Grases nie einen Strauch, der des Strauchs nie einen Baum erzeugt, sondern genau sein Geschlecht mit allen Eigenthümlichkeiten. Wenn wir gleich nicht zweifeln können, daß der nächste Grund davon in der innern Organisation der Pflanzen und Thiere zu suchen ist, so sind wir doch genöthigt, den letzten Grund dieser Organisation in einem Bewußtseyn zu suchen, das einen vernünftigen Zweck zu denken und darnach die Einrichtung in der Natur zu machen vermochte.

Unsere Erde ist bekanntlich ein Planet, der sich um die Sonne bewegt. Sie hat die Kugelgestalt, wie alle Weltkörper nach einem allgemeinen Gesetze, nach welchem alles Flüssige, wenn es sich von der übrigen Masse trennt, in Kugelgestalt zusammenrinnt; ein Gesetz, nach welchem sich die Weltkugeln eben so gebildet haben, wie das Regenwasser aus der Luft in runder Tropfengestalt herabfällt auf die Erde. Die Erde hat eine doppelte Bewegung: einmal um sich selbst in 24 Stunden, und dann um die Sonne in 365 Tagen. Jene Bewegung, die Rotation um ihre Achse, verursacht, daß alle Theile ihrer Oberfläche der Sonne in 24 Stunden einmal zugekehrt werden, um von ihr Licht, Wärme und Leben zu empfangen. Ohne den dadurch hervorgebrachten Wechsel von Tag und Nacht, würde auf der Seite, welche Sonnenschein hätte, alles durch die Hitze, auf der entgegengesetzten Seite alles durch Kälte verderben. Mag auch der Grund der Rotation der Erdkugel zunächst in der Natur und in den Gesetzen der Bewegung liegen, so weiset doch diese Erscheinung unvermeidlich auf einen ersten Grund hin, der mit Bewußtseyn, für einen gedachten Zweck diese Einrichtung traf. Eben dieses gilt von dem Wechsel der Jahreszeiten, der erst unsern Erdkörper recht bewohnbar macht, und durch die Stellung der Erdachse auf der Ebene ihrer Bahn in einem Winkel von $23^1/_2$ Grad, und durch ihren jährlichen Umlauf um die Sonne mit steter Beibehaltung dieser Stellung hervorgebracht wird.

Die Erde ist ein nur sehr kleiner und unbedeutender Theil des Weltalls. Sie ist ein Planet, der sich in einer mittlern Ent-

fernung von $20^1/_2$ Millionen Meilen um die Sonne bewegt. Außer ihr laufen noch 10 Planeten um die Sonne, und ihre Bahnen sind so eingerichtet, und die anziehende Kraft ist unter ihnen so genau abgewogen, daß sie niemals an einander treffen und eben so wenig sich der Sonne weiter nähern, oder sich weiter von ihr entfernen können. Dieses Abwägen und Vertheilen der anziehenden Kraft, welche die Sonne und die Planeten auf einander ausüben, ist so kunstreich, und doch so nothwendig zur Erhaltung des ganzen Sonnensystems, daß der menschliche Verstand den letzten Grund davon nur in einem unendlich vollkommenen Verstande suchen kann.

Die Sonnenkugel ist ein Weltkörper, der 355,000 Mal mehr Masse hat als die Erde, und man müßte 1,300,000 Erdkugeln über einander thürmen, um einen Körper an Umfang wie die Sonne zu bekommen. Sie bewegt sich auch um ihre Achse, wie die Planeten, wozu sie 25 Tage und ohngefähr 3 Stunden braucht, und bewegt sich gleichfalls, indem sie alle von ihr abhängige Planeten und Kometen nach sich zieht, durch den weiten Himmelsraum um einen, uns noch unbekannten Mittelpunkt. — Die Fixsterne sind auch Sonnen, die ihr eignes Licht haben. Ihre Zahl ist nicht zu ermessen; die Unordnung, in welcher sie stehen, ist nur scheinbar. Sie alle, die wir sehen, gehören einem großen Kreise von Welten an, den die sogenannte Milchstraße, deren Schimmer das vereinte Licht vieler Millionen Sonnen ist, bildet, die sich in einem Kreise scheinbar um den ganzen Himmel zieht. Zu diesem Milchstraßensystem gehört unsere Sonne nebst der Erde. Wenn man sich im Weltenraume von der Milchstraße immer mehr entfernte, so würde sie immer kleiner erscheinen, und bei unendlicher Entfernung dem Auge nur noch einen kleinen runden Lichtnebel darstellen. Nun sieht man durch gute Fernröhre am Himmel gar nicht wenige solcher Nebelflecken, die wohl nichts anderes seyn mögen, als andere Milchstraßensysteme. So erscheint uns die Welt als unendlich, und der Himmel ist nichts anderes als der für uns unendliche freie Raum, in welchem die Welten Gottes, deren Zahl kein menschlicher Verstand ermißt, ihre vorgeschriebenen Bahnen wandeln. Viele, sehr viele Fixsterne sind ganz entschieden größer als unsere Sonne. Sie

stehen aber auch nicht stille, sondern bewegen sich im Weltenraume. Von einer nicht geringen Anzahl von Fixsternen ist dieses nicht nur bekannt, sondern die Bewegung von vielen Doppelsternen, welche sich um einander bewegen, ist auch in neuerer Zeit gemessen und bestimmt worden. Es ist nicht zu zweifeln, daß alle Fixsterne ohne Ausnahme in Bewegung sind durch den Weltraum; eine Bewegung, die aber für uns erst nach vielen Jahrtausenden sichtbar werden kann wegen der unermeßlichen Entfernung, in welcher die Fixsterne von der Erde stehen. Um eine Vorstellung von ihren Entfernungen zu gewinnen, sey nur bemerkt, daß das Licht, das von der Sonne zur Erde die $20^1/_2$ Millionen Meilen in acht Minuten läuft, von dem Sterne 61 im Schwan, dessen Entfernung man berechnet hat, und der einer der nächsten ist, neun und ein halbes Jahr braucht, um von diesem Sterne zu unserer Sonne zu kommen. Der Stern α in der Leyer, dessen Entfernung auch hat bestimmt werden können, ist so weit von uns (ob er gleich zu den nahen gehört), daß das Licht 12 Jahre braucht, um von ihm zu uns zu gelangen.

Betrachten wir dieses für uns unermeßliche Ganze, gegen welches unsere Erde nur als ein Sandkorn erscheint, so ist es zwar schwer, hier so deutlich, wie bei den Gebilden der Erde, die Thatsachen nachzuweisen, die wir nothwendig als Wirkungen eines vernünftigen und denkenden Bewußtseyns ansehen müssen, denn wir kennen dieses große Ganze noch viel zu wenig, und haben die wahre Gestalt und Natur des Himmels nur erst seit 300 Jahren zu entziffern angefangen; aber das Wenige, was wir erkennen, tritt auch dafür in desto imposanterer Gestalt auf. So viel nämlich erkennen wir doch, daß die Zahl der Welten unermeßlich ist, daß sie alle in Bewegung sind, daß diese Bewegung für vernünftige Zwecke angeordnet, daß sie kunstreich abgewogen ist, daß keine Störung erfolgt, und daß, wie die Geschlechter der Pflanzen und Thiere auf der kleinen Erde eine große Mannigfaltigkeit zeigen, auch die Geschlechter der Welten sehr verschieden sind, und Sonnen, Planeten, Monde, Kometen, Doppelsterne, Sternenhaufen, Milchstraßen u. s. w. zeigen.

Die Ordnung dieses großen Ganzen bei der größten Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ist bewundernswürdig, und beruht

auf weisen Gesetzen und Einrichtungen, von denen wir nur erst den kleinsten Theil kennen, welche aber alle das deutliche Denken eines Zwecks, also ein vernünftiges Bewußtseyn voraussetzen, das nun alle die Vollkommenheit und Kraft haben muß, welche die Größe des Ganzen und seine Herrlichkeit erfordert. Und eben dieses vollkommenste, mit allmächtiger Kraft verbundene Bewußtseyn ist Gott, der vollkommenste. So wahr und so gewiß also die Welt vorhanden ist, so wahr und gewiß ist auch das Daseyn Gottes. Da jenes vollkommenste Bewußtseyn nur eine Einheit seyn kann, so ist damit gegeben, daß nur Ein vollkommenstes Wesen, nur Ein Gott seyn kann.

Die Erforschung der Natur, weit entfernt zur Irreligiosität oder Gottesläugnung zu führen, wie man ihr oft vorgeworfen hat, ist daher der zuverlässigste Weg, um zu einer wahren und festen Ueberzeugung von Gottes Seyn zu gelangen, und zugleich die Vollkommenheit seines Wesens einiger Maßen zu begreifen, und das viele Menschliche, was von jeher mit der Idee von Gott verknüpft worden ist, davon abzusondern, und so Irrthum und Aberglauben abzulegen. Wir werden nachher die Abhängigkeit einer richtigen Idee von Gott von einer richtigen und umfassenden Weltanschauung noch besonders erwägen.

§. 9.

Verhältniß Gottes zur Welt: a) Schöpfung und Erhaltung.

Aus der Natur der Idee Gottes folgt, daß die Vernunft Gott als den ewigen und bleibenden Grund des Daseyns und der Fortdauer der Welt betrachten muß; und als Urheber nicht nur ihrer Materie, sondern auch der Organisation und Verknüpfung derselben zu einem Weltganzen nach gewissen Gesetzen. Dieß drücken die in der Theologie gewöhnlichen Begriffe von Schöpfung und Erhaltung der Welt aus. Die Schöpfung bezeichnete man als den Act der göttlichen Kraft, durch welchen das ganze Universum einmal, am Anfange aller Zeit, entstanden sey, und zwar nicht nur die Ver-

bindung der Dinge, sondern auch ihre Materie, welche vor der Schöpfung noch gar nicht vorhanden gewesen sey, (Schöpfung aus Nichts). So aufgefaßt ist die Schöpfung ein historischer Act, etwas Geschehenes, Erfahrungsmäßiges, mithin kein Gegenstand für die bloße Vernunfterkenntniß, die sich auf die Erfahrung nicht erstreckt. Ob daher gleich die Vernunft in Gott den Grund der Welt, also den Urheber, mit Nothwendigkeit erkennt, so ist doch die Frage: ob die Welt irgend einmal noch nicht gewesen sey? über ihren Bereich. Gott und Welt sind nach der Vernunfterkenntniß so nothwendig verknüpft, daß beide nicht getrennt gedacht werden können. Das vollkommenste Wesen hat auch das vollkommenste Wirken und Leben, und kann also nicht als ein einsames, gleichsam noch unthätiges gedacht werden, das erst mit der Schöpfung begonnen habe, außer sich zu wirken. Dieß war der Grund, warum schon alte Philosophen, wie Aristoteles und Plato, die Welt für ewig hielten, und auch neuere christliche Philosophen, wie Wolf, Bilfinger, Reimarus, Schleiermacher, meinten, die Welt sey von Ewigkeit geschaffen. Die Frage aber, wann Gott der Grund des jetzigen Weltalls geworden sey, geht, wie schon bemerkt, über das Gebiet der Vernunft hinaus in das der Erfahrung, indem es nicht nur vor dem Weltall, das wir jetzt haben, hundert und tausend Weltalle gegeben haben kann, von denen wir gar keine Kunde haben, sondern es auch möglich ist, daß neben dem Weltall, dem wir angehören, noch eine unendliche Reihe andrer Weltalle vorhanden seyn können, die wir nicht kennen. Die Vernunft muß sich daher mit dem Satze begnügen, daß der Grund des Daseyns der Welt ganz in dem vollkommensten Wesen liegen müsse; sie muß aber die Frage, wie und wann Gott der Grund des Weltalls geworden sey, als ihrem Gebiete nicht angehörig, von sich zurückweisen.

Was von dem Begriffe der Schöpfung gilt, das gilt auch vom Begriffe der Welterhaltung. Man versteht darunter die Fortdauer der Materie und der Form der Welt durch Gottes Willen, und die Theologen rechneten auch dazu die stete Fortdauer aller Arten und Geschlechter der erschaffe-

nen Dinge und des einmal geordneten Naturzusammenhangs. Man dachte sich hierbei die Schöpfung als eine uranfänglich geschehene Wirkung Gottes, die aber nach Hervorbringung der Dinge wieder aufgehört habe, und an deren Stelle nun die Erhaltung getreten sey, welche das Erschaffene unveränderlich fortbestehen lasse.

Was nun die Vernunft betrifft, so erkennt sie an, daß in dem vollkommensten Wesen der Grund des Daseyns und eben so der Fortdauer der Welt nothwendig liegen muß; aber sie hat keinen Grund, die Schöpfung für einen in der Zeit geschlossenen Act Gottes zu halten, an dessen Stelle nun das Erhalten des durch die Schöpfung entstandenen Weltzustandes getreten sey. Die Idee des vollkommensten Lebens Gottes schließt vielmehr den Gedanken ein, daß die Schöpfung eine ewig fortgehende ist, und die Erhaltung nichts anderes als die fortgehende Schöpfung. Wir werden uns nachher überzeugen, daß alles, was man Naturgesetz, Naturkraft, Weltgesetz und Weltlauf nennt, nichts anderes ist, als der ewig sich gleichbleibende und ewig fortgehende Wille Gottes, und daß daher auch das fortgehende Leben durch Zeugung sein fortgehender Schöpferwille ist. Indem die Vernunft dieses erkennt, muß sie aber den Satz, daß das Weltall durch einen geschlossenen Schöpfungsact entstanden sey, und daß es in dem ursprünglichen Zustande immerfort erhalten werde, der Erfahrung überweisen, weil er etwas Erfahrungsmäßiges ausspricht. Die Erfahrungswissenschaft aber spricht für die fortgehende Schöpfung. Dahin gehört nicht nur, was die Astronomie über die Lichtnebel im Weltraume und über das Verschwinden und Erscheinen neuer Fixsterne lehrt, sondern vor allem, was die Geognosie über die Bildungsperioden unsers Erdkörpers lehrt, der eine Reihe von lang dauernden Zuständen durchgegangen ist, bis er in seinen jetzigen Zustand gekommen ist, und der eben so früher andere Pflanzen und Thiere gehabt hat, als er jetzt zeigt. Indem aber die Erfahrung einer unveränderlichen Fortdauer des dermalen bestehenden Weltzustandes, wie man dieß bei dem Begriffe der Erhaltung voraussetzt, widerspricht, so findet die Vernunft keinen Grund, der Annahme entgegen zu treten,

daß Gott immerfort nicht nur das schon Vorhandene erhalte, sondern auch Neues schaffe; daß es aber auch möglich sey, daß er Erschaffenes, was seinen Zweck erfüllt habe, aufhören lasse und nicht ferner erhalte. Ob aber wirklich im Laufe der Zeiten Neues, vorher nicht gewesenes, entstehe, oder Bestehendes aufhöre und untergehe, dieß zu erforschen und zu entscheiden ist nicht Sache der Vernunft, sondern der Erfahrungswissenschaften.

§. 10.

b) Göttliche Weltregierung.

Da das Daseyn und die Fortdauer der Welt ihren einzigen Grund in Gott hat, so folgt nothwendig, daß auch das ganze Weltall mit allen Veränderungen, die sich in ihm ereignen, oder die ganze Entwickelung, der Lauf des Weltalls von Gottes Willen abhängig seyn muß. Gott regiert daher die Welt, d. h. er bewirkt, daß alle Kräfte der Welt mit allen ihren Veränderungen immerfort dem Endzwecke dienen müssen, zu dem er sie erschaffen hat; oder, daß die Welt nicht aufhört, seinem vollkommensten Willen zu entsprechen, also ein Spiegel seiner Allmacht, Weisheit, Güte und Heiligkeit zu seyn; also durch ihre Größe seiner Macht, durch ihre Harmonie seiner Weisheit, durch ihr Verhältniß zu den lebendigen Wesen seiner Güte, und durch die fortschreitende Vollkommenheit der Wesen seiner Heiligkeit zu entsprechen. Daß Gott die Welt regiere, d. h. alles in ihr nöthige, den Endzweck, für den er es erschaffen hat, zu erfüllen, folgt unwidersprechlich aus seiner höchsten Vollkommenheit und aus der gänzlichen Abhängigkeit der Welt von ihm. Es bedarf dafür keines Beweises aus der Erfahrung, und ein solcher Beweis kann auch, wie wir hernach sehen werden, nicht vollständig geführt werden.

Die Weltregierung Gottes kann sich aber nicht bloß auf das Ganze, sondern sie muß sich auch auf alles Einzelne erstrecken. Das letztere läugneten einige Philosophen des Alterthums und einige Neuere, wie Voltaire, Bayle, aber ohne allen Grund. Wenn sie behaupteten, die Weltregierung er-

strecke sich nur auf die Geschlechter (genera) der Dinge, nicht auf die Individuen, nur auf die großen Veränderungen, nicht auf die kleinen und täglichen, und die Fürsorge für Kleinigkeiten und ganz unbedeutende Wesen sey Gotte unanständig; so ist dagegen zu bemerken, daß diese ganze Vorstellung eine menschliche ist, indem man sich Gott wie einen menschlichen Regenten denkt, der nur für das Ganze, nicht für das Einzelne sorgen kann. Diese Beschränkung des menschlichen Regenten hat aber ihren Grund in seiner menschlichen Unvollkommenheit, indem er nicht alles wissen, nicht überall seyn, und nicht zu gleicher Zeit für viele Gegenstände sorgen kann, sondern nur einen nach dem andern vornehmen, also sich auf die Leitung des Ganzen beschränken, und die Leitung des Einzelnen untergeordneten Dienern überlassen muß. Dieselbe menschliche Vorstellung von Gott war auch Ursache, daß in manchen Religionssystemen die Weltregierung als unter untergeordnete Geister vertheilt gedacht, und dem einen das Regiment über das Feuer, dem andern das über die Luft, wieder andern die Herrschaft über das Wasser, oder der Schutz über einzelne Völker befohlen sey; eine Vorstellung, welche sich auch in der jüdischen Religionslehre fand, und aus ihr auch in die christliche Kirche überging, in welcher sie sich in der Lehre von Schutzengeln und Schutzheiligen offenbarte. In Gott aber ist die Beschränkung eines menschlichen Regenten nicht zu setzen, da er allwissend, allmächtig und allwirksam ist, und seine Kraft das ganze Weltall mit allen seinen Theilen stetig durchdringt. Ferner ist das Ganze Nichts ohne seine Theile, die eben das Wesen des Ganzen ausmachen; die Menschheit ist bloß ein Verstandesbegriff, der erst durch alle menschliche Individuen seine Realität bekommt. Die göttliche Fürsorge für die Geschlechter (genera) der Dinge ist daher nichts anderes als die Fürsorge für alle Individuen eines Geschlechts. Noch unzulässiger aber ist die Unterscheidung des Kleinen und Großen, des Wichtigen oder Unwichtigen, da diese Unterscheidung bloß eine Folge der Schwäche und Beschränktheit unseres Ueberblicks über das Ganze ist, wo uns das, dessen Verbindung mit Andern und dessen Wirkung wir nicht erkennen, klein und un-

bedeutend erscheint, das aber, dessen Wirkung wir weit verfolgen können, groß und wichtig. Vor Gott, der alles übersieht und aller Dinge Zusammenhang ordnet, ist nichts klein und nichts groß, nichts unwichtiger als ein anderes, sondern alles ist zu einem großen Ganzen verbunden und hat als Theil desselben seine bemessene Bestimmung, ist daher auch Gegenstand der Weltregierung. Auch lehrt es die Erfahrung sehr häufig, daß Dinge, die wir für klein und unbedeutend halten, sehr wichtige und weitgreifende Wirkungen in der Zukunft entwickeln. So mußte es dem die Welt beherrschenden Rom zu Augustus Zeit als ein ganz unbedeutendes Ereigniß erscheinen, daß eine im Dunkel lebende Jungfrau, Maria, in dem Flecken Bethlehem einen Sohn gebar, daß dieser am Leben blieb, und, als er Mann ward, als Reformator der väterlichen Religion auftrat, und als ein Opfer des Hasses der Priester am Kreuze starb; und doch gestaltete dieser die Welt um, und hatte auf die Schicksale Roms den entscheidendsten Einfluß, der noch in unsern Tagen fortdauert. — Es ist also Nichts, so klein und unbedeutend es uns auch scheinen mag, von der Weltregierung Gottes ausgeschlossen.

Viel wichtiger ist die Frage: *wie* Gott die Welt regiere? ob *unmittelbar*, oder *mittelbar*? — Es ist darauf eine dreifache Antwort möglich, indem man sagen kann: 1) Gott wirke alles, was in der Welt geschieht, unmittelbar durch seinen Willen; oder 2) er wirke gar nichts unmittelbar, sondern alles mittelbar, indem er einen ursprünglichen Zusammenhang der Dinge, wornach diese sich unter einander selbst bestimmen (den *Causalnexus*), geordnet, und Gesetze in die Natur gelegt habe, nach denen nun alle Veränderungen in der Welt erfolgen, so daß Gott nur die Gesetze und Kräfte des Naturlaufs zu *erhalten*, aber nicht diesen Lauf zu leiten nöthig hat, der sich nach den Naturgesetzen mit Nothwendigkeit entwickelt. Man kann aber auch 3) sagen: Gott wirke zwar vieles mittelbar durch den geordneten Naturlauf, aber nicht alles, sondern manches wirke er unmittelbar, bisweilen greife er unmittelbar ein, und ändere den Naturlauf ab. (*Wunder*).

Es war natürlich, daß in den ältesten Zeiten die erste Vorstellung die herrschende war, und daß das fromme Gefühl alle, oder doch die meisten Naturveränderungen als unmittelbare Wirkungen der Götter oder Gottes ansah. Je weniger man nämlich die Natur und ihre Gesetze kannte, desto gewisser mußte man für die Veränderungen übernatürliche Ursachen, also den Willen der Götter, aufsuchen. So war es bei den Griechen Jupiter, der die Gewitter sendete, die Blitze rechts oder links schleuderte; es war Neptun, der mit seinem Dreizack die Wogen des Meeres aufregte oder ebnete; es war Apollo, der die Sonne auf einem Wagen täglich durch das Himmelsgewölbe fuhr; es war Apollo, dessen Pfeile die Pest erregten u. s. w., und so wie man für jede Naturkraft und jedes wichtige Geschäft einen Gott hatte, der ihm vorstand, so sah man auch die Erfolge als seine unmittelbaren Wirkungen an. Auch das fromme Gefühl des Israelitischen Volks bezog alles oder doch das Meiste auf Gott als unmittelbare Wirkung. Jehovah ist es nach dem alten Testamente, der die Saat wachsen lässet, die Ernte behütet, Korn, Oel und Wein gibt, fruchtbare oder unfruchtbare Jahre, Krankheiten und Seuchen sendet, fremde Völker zu Kriegen erweckt, die Guten mit langem Leben, Reichthum, Gesundheit und andern Gütern belohnt, die Bösen mit Krankheit, frühem Tode, Armuth und andern Uebeln bestraft, die Sonne, den Mond und die Gestirne am Himmel herausführt, und die ganze Natur und die Geschicke der Völker und einzelnen Menschen nach seinem Willen leitet. Indem nun diese älteste Zeit alle Erfolge als unmittelbare Wirkung der Entschließungen der Götter ansah, so war dieß auch das Zeitalter der Opfer, Gaben, Gelübde, Gebete, durch die man den Willen der Götter bestimmen zu können glaubte, und das Zeitalter der Orakel, wo man den verborgenen Willen der Götter durch Anfragen oder durch Vorbedeutungen zu erforschen suchte.

Doch der natürliche Zusammenhang der Dinge ist in vielen Fällen, besonders in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen so sichtbar, daß auch die älteste Zeit nicht alles und jedes im strengsten Sinne als unmittelbare Wirkung Gottes ansah, son-

dern auch die wirkenden Ursachen anerkannte. So erkannte man, daß der Acker des Faulen unfruchtbar bleiben müsse, daß Unmäßigkeit Krankheit und frühen Tod hervorbringe, daß Redlichkeit durch Vertrauen belohnt werde, daß Seuchen und Krankheiten oft einen Grund in der Natur oder Witterung haben u. s. w. Je mehr daher die Kenntniß der Natur und des Zusammenhangs ihrer Erscheinungen wuchs, desto mehrere Veränderungen erklärten sich daraus, oder schienen sich wenigstens zu erklären. Darum trat das unmittelbare Wirken Gottes in der Vorstellung der Menschen immer mehr zurück, und wurde endlich nur in den Fällen angenommen, wo man eine Thatsache aus dem Naturzusammenhange nicht zu erklären wußte, und also eine übernatürliche Ursache einer Veränderung annahm, d. h. glaubte, daß Gott unmittelbar in den Naturlauf eingegriffen und diesen abgeändert habe. Dieß war der Begriff des Wunders. Da nun seit Erfindung der Buchdruckerkunst die Naturwissenschaft, die vorher Jahrhunderte lang geschlafen hatte, zu kräftigem Leben erwachte, so erkannte man immer mehr und mehr die natürlichen Ursachen der Weltveränderungen, und gab daher die Vorstellung von Wundern, als Abänderungen des Naturlaufs durch Gottes unmittelbares Eingreifen, immer mehr auf. Da endlich die Physik oder Naturkunde überall nur auf natürliche Ursachen zurückgehen kann, so suchte man auch für die Veränderungen, welche dem bekannten Naturlaufe nicht angemessen schienen, doch ein Naturgesetz, und gab die Vorstellung von unmittelbaren Einwirkungen Gottes auf den Weltlauf ganz auf, indem man glaubte, daß Gott alles ursprünglich geordnet habe, und nun der ganze Weltlauf nach dieser Ordnung sich entwickele, wobei Gott nichts thue, als daß er die Welt erhalte. So ging die Vorstellung von Weltregierung verloren, und dieses war die Zeit, wo man alle Veränderungen der Natur, nicht Gotte, zuschrieb, und sich scheute zu sagen: Gott läßt das Gras wachsen, gibt Regen, die Ernte ꝛc., sondern lieber sagte: die Natur läßt das Gras wachsen, gibt Regen u. s. w. Indem man diesen geordneten Naturzusammenhang als nothwendig und weise ansah, so mußte man auch überhaupt läugnen, daß Gott irgend in

diesen Zusammenhang eingreifen oder ihn stören wolle, also alle Wunder läugnen. Damit war aber auch Gott aus der Welt und ihrem Zusammenhange gleichsam hinausgetrieben, und von ihr isolirt. Nur einmal, bei der Schöpfung der Dinge und der Einrichtung der Natur war er (glaubte man) thätig gewesen, dann aber habe er den Weltlauf sich selbst überlassen. So wurde Gott ein todter, ein müßiger Gott, der weiter nichts mehr in der Welt zu schaffen habe. So war es überflüssig, Gott für die Naturgaben, z. B. die Ernte, zu danken, aber auch überflüssig zu ihm zu beten, da er ja doch den geordneten ursachlichen Zusammenhang der Dinge nicht abändere.

Eben diese Folgesätze aber, auf welche man gerathen mußte, wenn man alle Weltveränderungen aus dem natürlichen Zusammenhange der Dinge ableiten wollte, zeigten, daß man auf einem Irrwege sey. Denn damit wurde die Gottesidee eigentlich aufgehoben. Man setzte in die Idee des vollkommensten Wesens eine ungeheure Thätigkeit nur beim Anfange der Dinge, bei der Schöpfung und Einrichtung des Naturlaufs; dann aber legte man Gott eine Unthätigkeit, ein Getrenntseyn von seinen Werken, ein müßiges Zusehen des Weltlaufs bei, daß man ihn zu einem Künstler machte, der sein Kunstwerk fertigt und aufzieht, aber dann, wenn es im Gange ist, auch weiter nichts zu thun hat. Diese Vorstellung setzt aber in Gott eine Veränderlichkeit der Thätigkeit, wodurch er aufhört der Unveränderliche zu seyn, und misset ihm eine Unthätigkeit bei, wodurch der Begriff seiner Allwirksamkeit und seines vollkommenen Lebens verloren geht. Die Vernunft würde daher mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn sie auf der einen Seite Gottes Unveränderlichkeit und Allwirksamkeit erkennen, und auf der andern ihn beim Weltlauf zu einem müßigen Gotte machen wollte.

Der Hauptgrund, wodurch man zu dieser falschen Vorstellung kam, war wohl eine zu menschenähnliche Vorstellung von dem Willen Gottes. Man betrachtete diesen nach menschlicher Weise, als einen wollenden, zu einzelnen Willensäußerungen oder Rathschlüssen sich erhebenden, nach den Umständen

sich abändernden Willen, also als etwas, was der ewigen Stetigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze widerspreche, daher man beides, Gottes Wollen und stetiges Naturgesetz, nicht neben einander wirkend denken konnte, sondern glaubte, beides müsse sich stören. Da man nun das Naturgesetz unveränderlich und stetig fand, so opferte man ihm das wirkende Wollen Gottes auf, und machte das Naturgesetz zum Weltregenten, Gott aber zum müßigen Zuschauer. Jene Vorstellung von Gottes Willen ist aber eine falsche. Der göttliche Wille ist der vollkommenste. Als solcher kann er nur Einer seyn, nicht auf zwei Seiten ausgehen, nicht sich ändern, sondern er muß unveränderlich auf Ein Ziel hinwirken. Der göttliche Wille muß daher auch der stetigste seyn; er kann nur auf dieselbe Weise wirken, er muß uns als unabänderliches Gesetz, als feststehende Regel erscheinen, die nie eine Ausnahme zuläßt. Der vollkommenste Wille ist auch der thätigste, der allwirksamste; er kann nicht zu einer Zeit thätiger seyn als zur andern, sondern muß mit gleicher und stetiger Kraft alles umfassen und durchdringen. Der vollkommenste Wille ist daher nicht, wie der menschliche, ein ansetzender, aber auch abbrechender, ein bisweilen zur Thätigkeit aufgeregter, dann aber wieder ruhender, nicht ein nach den Umständen sich anders bestimmender Wille, sondern das ewig sich selbst gleiche, das mit ewiger Stetigkeit wirkende Walten Gottes, also gerade das, was wir *Gesetz*, *Weltordnung* nennen, und was man ohne allen Grund in die Natur der Dinge selbst legt, die doch kein Gesetz geben, sondern nur dasselbe empfangen können. Die Natur ist das Bewegte, aber nicht der Bewegende, das Werdende, aber nicht die Regel des Werdens. Indem wir nun von Naturgesetzen reden, so drücken wir mit dem Worte Gesetz oder Kraft nur dieses aus, daß etwas Geheimnißvolles in den Dingen liegt, was wir nicht weiter erforschen können, das aber mit unveränderlicher Gleichförmigkeit fortwirke. Doch dieses eben ist das stetige Wollen Gottes, das uns als ewige Regel, als stehendes Gesetz *an der Welt* erscheint, aber seinen Grund nicht *in* der Welt, sondern in Gott hat. Wir haben daher Ursache, für alle Weltverände-

rungen ein Gesetz, eine Regel aufzusuchen, denn alles erfolgt nach dem stetigen Willen Gottes, aber wir haben kein Recht, die Regel oder das Gesetz in das Wesen der Dinge zu legen, sondern müssen in dem Gesetz den Willen des vollkommensten Wesens anerkennen. So ist alles, was geschieht, unmittelbarer Wille Gottes. Der Lauf der Weltkugeln, ihre Anziehung oder Abstoßung, ihre Rotation, die Naturereignisse auf unserer Erde, der Wechsel der Jahreszeiten, das Blühen und Reifen der Pflanzen, die Zeugung der lebendigen Wesen, der Sturm, das Erdbeben, — kurz alles ist Wirkung der stets fortgehenden und stetigen Willenskraft des vollkommensten Geistes, der das ganze Weltall mit dieser seiner Kraft durchdringt, belebt und bewegt. Der ganze Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wirkung Gottes ist daher ein bloß subjectiver, d. h. in unserer Vorstellungsweise gemachter, wo wir manches der Natur, und manches Gotte zuschreiben. Er ist aber irrig, und die Blüthen, welche im Frühjahr aufbrechen, sind eben so unmittelbare Wirkung Gottes, als das Werk der Schöpfung selbst. Uebrigens würde es ein Irrthum seyn, zu meinen, daß der göttliche Wille in Bestimmung des Weltlaufs durch die Natur der erschaffenen Dinge gebunden oder eingeschränkt sey. Denn nicht nur ist die Natur der Dinge eine Wirkung eben dieses Willens, kann ihm also nie hindernd seyn, sondern es bedarf auch nur der verschiedenen Verbindungen der Dinge, die sich unendlich abändern läßt, um ihre Wirkung abzuändern.

Wie aber diese Stetigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens im Weltlauf sich verhalte zur Freiheit des menschlichen vernünftigen Willens, davon wird hernach die Rede seyn.

§. 11.

Endzweck der Welt.

Daß Gott die Welt regiere, hat man oft auch in der Erfahrung nachzuweisen versucht, indem man bemüht war zu zeigen, daß alle Veränderungen in der Welt der höchsten Weis-

heit und Güte Gottes, und dem Weltplan gemäß seyen. Man vergaß aber dabei, daß man den Weltplan Gottes an sich nicht vor sich hat, sondern nur unsere Vorstellung davon, die aber vielleicht eine ganz falsche ist, und daß man damit eigentlich nur so viel sage, daß alle Erfolge im Weltall unserer Meinung von Gottes Weisheit und Güte gemäß seyen. Ob es nun gleich gewiß ist, daß eine große Menge von Weltveränderungen mit unserer Meinung von Gottes Weisheit, Güte und Gerechtigkeit harmoniren; so ist es doch auch unbezweifelt, daß viele andere Weltveränderungen sich in diese unsere Meinung nicht einfügen wollen, und daher zu allen Zeiten entweder zu Zweifeln an der göttlichen Vorsehung oder zur Annahme zweier Urwesen, eines guten und eines bösen, geführt haben. Daß es aber sehr viele Dinge gibt, die in unsere Meinung von Gottes weisem Weltplan nicht passen, ist ganz unvermeidlich, aus dem einfachen Grunde, weil wir den Endzweck des Weltganzen nicht kennen, nicht zu erforschen im Stande sind, und uns daher in der Meinung von Gottes Weltzwecken sehr oft irren.

Unter Zweck nämlich versteht man eine solche Vorstellung, welcher ein vernünftiges Wesen außer seinem Denken Wirklichkeit zu geben sucht. Der Endzweck des Weltalls wird also diejenige Vorstellung des Bewußtseyns Gottes seyn, für welche er das Weltall schuf, welche er dadurch zur Wirklichkeit außer sich bringt. Es versteht sich dabei von selbst, daß alle Mittelzwecke, für welche die einzelnen Dinge, als die Erde, die Thiere, die Menschen u. s. w. da sind, in dem Endzweck, oder dem höchsten Zweck des ganzen Weltalls aufgehen, mit ihm harmoniren, ihn befördern müssen.

Welches nun aber die Vorstellung Gottes sey, die er durch das Weltall realisiren will, ist für uns zu erkennen unmöglich, und unsere Vernunft kann nur im Allgemeinen so viel sagen, daß der Endzweck der Welt der Vollkommenheit des Schöpfers völlig entsprechen müsse. Welches aber dieser Endzweck sey, und wie das Weltall beschaffen seyn und sich fortbilden müsse, um diesem Endzwecke zu entsprechen, das vermögen wir nicht zu erkennen.

Denn erstlich müßten wir Gottes Vollkommenheit ganz, d. i. vollständig und völlig klar erkennen. Wir erkennen aber in ihm nur die Vollkommenheiten, deren Schatten wir an unserem vernünftigen Geiste finden; und haben daher von andern Vollkommenheiten, die Gott zukommen können, nicht einmal einen Begriff, für dieselben kein Wort. Es ist aber schlechthin nicht anzunehmen, daß der menschliche Geist, der noch so unvollkommen ist und auf der niedrigsten Stufe der vernünftigen Wesen steht, das Bild göttlicher Vollkommenheiten vollständig darstelle. Der Endzweck des Weltalls müßte daher von unserer Vernunft aus der Beschaffenheit der Welt selbst erkannt und erschlossen werden können. Dazu aber würde wieder eine vollständige Kenntniß nicht nur des äußern Seyns aller erschaffenen Dinge, und nicht nur ihres innern Wesens gehören, sondern auch die Erkenntniß aller Entwickelungen im Weltall vom Anfang an, und aller kommenden Weltveränderungen, um das Ziel, zu dem das Ganze hingeht, zu ermessen.

Eine solche Kenntniß des Weltalls aber, — und dieß ist das Zweite — haben wir nicht, und können wir nicht haben; wir haben sie nicht einmal von unserer Erde und den lebenden Wesen auf ihr. Denn nur erst mit der Erfindung der Schreibekunst, also erst seit einigen Jahrtausenden, entstand die beglaubte Geschichte. Was vorher gewesen ist, davon haben wir nur dunkele und verworrene Sagen. Nur so viel sehen wir, daß unser Erdkörper viele Umgestaltungen erfahren hat, daß sein jetziger Zustand ein neuerer ist, daß er früher auch zum Theil andre Pflanzen und lebendige Wesen gehabt hat, und daß die Erde in allen diesen Perioden zu einer größern Vollkommenheit der auf ihr lebenden Pflanzen und Thiere fortgeschritten ist. Ob aber ihr jetziger Zustand der letzte ist, oder ob sie nicht nach Millionen Jahren neue Umbildungen erfahren werde, und welcher Zustand dann eintreten dürfte, davon wissen wir durchaus nichts. Wir können daher auch nicht ermessen oder einsehen, wie die Stürme und Ungewitter, die Erdbeben, die Verwüstungen, die wir jetzt auf ihr wahrnehmen, wie mit Einem Worte ihr jetziger ganzer Zustand mit ihrer Zukunft, mit den Gesetzen und Zwecken des ganzen

Weltalls zusammenhange. Denn der Zweck des Erdballs mit allem, was auf ihm lebt, ist nur ein untergeordneter, ein Mittelzweck, der mit den Zwecken der andern Planeten, der Sonne, aller Sterne, aller Milchstraßensysteme, des ganzen Alls zusammenfällt. Da die Erde sich zum Ganzen verhält wie ein einzelnes Sandkorn zum Erdkörper, so ist es unmöglich, aus ihrer Betrachtung den Zweck des Weltganzen zu ermitteln. Was in den andern Planeten, in der Sonne, in den zahllosen Sternen für Geschöpfe leben und weben, welche Zwecke diese haben, welche Veränderungen das Weltall durchlaufen hat, welche Veränderungen im All sich in den folgenden Zeiten ereignen werden, und wie die Naturgesetze, welche auf der Erde mancherlei uns unangenehme Zerstörungen hervorbringen, mit allen Welten und ihren Gesetzen, ihrem Leben und ihren Entwickelungen zusammenhängen, dieß alles wissen wir nicht und können es nicht wissen und begreifen. Darum ist es uns auch unmöglich, den Endzweck des Weltalls zu begreifen und zu verstehen, wie die Einrichtung, welche die Welt wirklich hat, diesem Zwecke entspreche. Ja, selbst wenn Gott den Weltzweck unserm Geiste offenbaren wollte, so würden wir davon nichts verstehen, dafür keinen Gedanken und keine Worte haben.

Dieß klar einzusehen, und uns mit der Demuth zu erfüllen, welche an des Schöpfers Weisheit und Güte glaubt, auch wo sie dieselbe nicht begreift, ist sehr nothwendig und heilsam, um die Klippen zu vermeiden, an denen der Glaube an die göttliche Vorsehung so oft gescheitert ist. Man wagte es nämlich, den Endzweck der Welt zu bestimmen, und ging dabei von dem Nächsten, d. i. dieser Erde aus, indem man vergaß, daß die Bestimmung dieses unendlich kleinen Theils nicht die absolute Bestimmung des Weltganzen seyn kann. Die ältere Theologie hielt die Ehre Gottes für das höchste Ziel des Weltalls, nämlich, daß er von vernünftigen Wesen erkannt und angebetet werde; offenbar eine viel zu enge, bloß vom Menschengeschlecht hergenommene Bestimmung. Andere suchten den Endzweck der Welt in der Bildung der vernünftigen Wesen zur Moralität, wornach also Thiere und Pflanzen und

die Massen der Weltkörper gar keinen Zweck haben würden. Andere und die Meisten setzten den Weltzweck in die Glückseligkeit der lebendigen Wesen, was auch wieder nur einseitig von dem Lebenden auf unserer Erde abgeleitet war, und womit nun eine Menge Naturübel zu streiten schienen. Noch weiter aber verirrten sich die, welche glaubten, die Welt sey nur für die Menschen und deren Wohlergehen geschaffen, indem sie nun nicht sagen konnten, warum es giftige, reißende Thiere, warum es noch andere Planeten und das zahllose Heer der Fixsterne gebe. Wir müssen vielmehr unumwunden bekennen, daß uns der Endzweck des Weltganzen unbekannt und unbegreiflich ist, daß wir zwar nach der Vernunft glauben müssen, daß das Weltall so eingerichtet sey, daß es dem Endzwecke des Schöpfers vollkommen entspreche, daß es aber ganz über unsere Kräfte gehe, dieß in der Erfahrung und an dem Einzelnen nachweisen zu wollen. Nur zweierlei scheint aus dem, was wir von der Welt wissen, mit einiger Sicherheit geschlossen werden zu können, nämlich 1) daß Gott den Zweck habe, die größte Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebens und Seyns zur Wirklichkeit zu bringen, und 2) daß die Stoffe der Welt in einer progressiven Fortbildung zu einem vollkommenern Zustande begriffen sind. Jenen Satz bezeugt die unendliche Fülle der Lebensgestaltungen auf unserer Erde vom Moose bis zur Palme, vom microscopischen Infusionsthierchen bis zum Wallfisch, von der Mücke bis zum Adler, von dem Wurme bis zum Elephanten; ihn bezeugt die Verschiedenheit der Weltkörper, der Planeten, Monden, Kometen, Sonnen, Doppelsterne ꝛc., welche eine über alle unsere Vorstellung gehende Mannigfaltigkeit von Leben möglich machen. Den zweiten Satz bezeugt auf unserer Erde die allmähliche Erhebung der Länder über die Fluthen des Meeres, die Verwitterung des Gesteins zu fruchtbarer Erde, die Veredlung der Pflanzen auf der Erde, die Reihenfolge der lebendigen Bewohner derselben, und das durch Zeugung und Tod unendlich fortgehende Werden der Dinge, ein progressiver Lebensproceß zur Veredlung aller geschaffenen Stoffe.

§. 12.

Uebel in der Welt; beste Welt.

Das bisher Gesagte ist auch die einzige, und die allein genügende Antwort auf die Frage: wie sich die in der Welt vorhandenen Uebel mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, oder mit dem weisen Endzwecke der Welt vereinigen lassen? — eine Frage, die schon in den ältesten Zeiten die Gemüther beschäftigte, und zu irrigen Vorstellungen Veranlassung gab.

Uebel nennt der Sprachgebrauch alles, was das Wohlseyn der lebendigen Wesen, das sie ihrer Natur nach empfinden könnten, hemmt, vermindert, zerstört, und den lebendigen Wesen Schmerz verursacht. Dahin gehören z. B. Krankheiten, Seuchen, der Tod; Stürme, Ungewitter, Hagel, Mißwachs, Erdbeben; Krieg, Raub, Mord, Tyrannei und alle die Leiden, welche die Leidenschaften der Menschen so reichlich hervorbringen. Ferner die Leiden in dem Ergehen der Menschen, z. B. daß es einem schlechten Menschen wohlgehet, einem guten übel; daß das Verbrechen oft ungestraft bleibt, und seines Raubes genießt, die Unschuld aber unterliegt; daß die ungerechte Sache über die gerechte siegt, ein rohes und wildes Volk ein gebildetes überwältigt, das Schöne und Gute zerstört, und weite Strecken der Erde mit seiner Barbarei erfüllt. — Diese und ähnliche Erscheinungen nennt der Sprachgebrauch Uebel, und man unterscheidet physische Uebel, d. i. Hemmungen und Störungen des Wohlseyns, welche aus der Beschaffenheit der Natur hervorgehen, und geistige oder moralische, d. i. solche, welche in der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes (in Irrthum und Wahn, in Sünde und Laster, in Leidenschaft) ihren Grund haben.

Bei erster, oberflächlicher Betrachtung fällt der menschliche Verstand leicht das Urtheil: solche Uebel sollten, wenn weise und gütige Götter die Welt geschaffen haben und regieren, gar nicht vorhanden seyn.

Den Griechen empfahl sich daher der Gedanke, daß der Weltzustand durch den blinden Zusammentritt der Urstoffe entstanden sey (concursus atomorum), und daß auch die Welt durch

den Zufall (casus fortuitus) regiert werde; d. h. daß bei Verknüpfung der Ereignisse gar keine feste Regel und noch weniger ein vernünftiger Plan vorhanden sey. Dieß war die schlechteste Antwort, die man über die Uebel geben konnte, weil sie der Vernunft eben so als der Erfahrung gänzlich widerspricht. Sie fand daher auch wenig Beifall, und bei Griechen und Römern war vielmehr die entgegengesetzte Ansicht die vorherrschende, daß alles durch ein unvermeidliches, nothwendiges Schicksal (fatum, μοῖρα, εἱμαρμένη) bestimmt werde, dem auch der Wille der Götter unterworfen sey. Damit war nun freilich nichts erklärt, und man konnte sich bei dem nothwendigen Schicksal nicht einmal etwas Deutliches denken. Auch konnte diese Meinung nur beim Glauben an viele Götter Wurzel fassen. Beim Gedanken an Einen Gott aber, den Inbegriff aller Vollkommenheiten, ist für ein solches vernunftloses Schicksal kein Platz, sondern, da Gott der Grund der Welt ist, so muß auch die ganze Welteinrichtung, mithin auch das, was wir Uebel nennen, aus seinem Willen hervorgegangen seyn.

Bei dem Israelitischen Volke daher, da es zuerst unter den Völkern die Einheit der Gottesidee erfaßte, konnte der Glaube an ein blindes nothwendiges Schicksal keine Wurzel schlagen. Es leitete vielmehr auch die Uebel in der Welt von Gottes Willen ab, erklärte sie aber dadurch, daß es dieselben durchgängig als Strafen Gottes für die Sünden der Menschen ansah. Wir finden diesen Gedanken im alten Testamente überall ausgesprochen, und nur Ein Buch des alten Testamentes weicht davon ab, nämlich das Buch Hiob, das eben dadurch seinen jüngern Ursprung verräth. Die drei Freunde Hiobs nämlich gehen in ihren Reden von dem Gedanken aus, auch Hiobs Leiden müßten Strafen seiner Sünden seyn, und er müsse, da er äußerlich fromm gelebt habe, heimliche Sünden begangen haben, die an ihm gestraft würden. In Hiobs Reden und in der Schlußrede Jehovahs wird diese Behauptung aber als unwahr bezeichnet, und darauf hingewiesen, daß Gottes Schickungen unbegreiflich seyen, und daß man sich ihnen unterwerfen müsse.

Die Theorie des blinden Zufalls und des eisernen Geschicks konnte aber den denkenden Geist eben so wenig befriedigen als

die Vorstellung, daß alle Leiden Strafen der Sünde seyen. Es entstand daher noch vor Christi Geburt in dem Orient eine andere Ansicht der Dinge, welche sich sehr weit verbreitete und sehr fest wurzelte, nämlich der Dualismus, oder die Meinung von zwei gleich ewigen Urwesen, einem guten und einem bösen. Diese Theorie wurde durch Zoroaster, den Stifter der Medischen und altpersischen Religion, weiter ausgebildet. Nach Zoroaster gibt es zwei Urwesen, ein gutes und ein böses (Dualismus). Das gute, Ormuzd, ist seiner Natur nach Licht, rein, Urheber alles Lichts, alles Reinen, alles Lebens, aller Güter und Freuden des Lebens, der Vernunft, Weisheit und Tugend. In Gemeinschaft mit den ihm dienenden reinen Lichtgeistern sucht dieses gute Prinzip die Welt zu erleuchten, zu reinigen und zu beseligen. Das böse Urwesen, Ahriman, ist seiner Natur nach Finsterniß, unrein, Urheber aller Nacht und alles Unreinen, des Todes, aller Uebel und Qualen des Lebens, alles Irrthums, Aberglaubens und aller Laster. In Gemeinschaft mit den ihm dienenden unreinen Geistern (den Dews) sucht Ahriman Finsterniß und Irrthum, Unreinigkeit und Sünde zu verbreiten, und die Welt und die gute Natur der Dinge zu verderben. Dadurch entstehen alle Uebel, die physischen, wie die moralischen; am Ende der Dinge aber werde das Lichtreich über das Reich der Finsterniß siegen, und die Welt durch Licht, Feuer, gereinigt werden. Beide Grundprinzipe, das gute und das böse, begegneten sich in dem Menschen, jenes im Geiste, dieses im Körper, daher der Mensch auf beide Seiten gezogen werde.

Bei den Griechen fand diese Theorie in so weit Eingang, daß ihre spätere Philosophie die Materie auch als die Quelle der physischen und moralischen Uebel ansah, und sie Gott und dem Geistigen entgegensetzte. Eine sehr weit verbreitete Meinung der spätern Platoniker war die, daß die Seelen vor der Geburt in dem reinen Himmelsäther schwebten, aber aus Neugierde sich dem unreinen Dunstkreise der Erde näherten, und nun angezogen von ihr in einem materiellen Leibe, der sie vielen Uebeln aussetze, geboren würden, und im Gefängnisse dieses Leibes aushalten müßten, bis der Tod sie erlöse, worauf sie sich wieder zum reinen Aether erheben dürften.

Bei den Juden fand sowohl die Zoroastrische als diese griechische Vorstellung Eingang, doch jene weit mehr als diese. Da die Juden der Lehre, daß Jehovah allein Gott sey, und die Welt geschaffen habe, nicht untreu werden konnten, so konnten sie das böse Prinzip Zoroasters (den Ahriman) nicht für ein ursprüngliches halten, sondern änderten die Vorstellung dahin ab, daß sie lehrten, einer der gut geschaffenen Engel habe sich gegen Gott empört, sich selbst als Gott ausbringen und von den Erschaffenen göttliche Ehre und Anbetung sich erweisen lassen wollen. Er habe eine große Anzahl anderer Engel verführt, mit denen er aus dem Himmel sey ausgeworfen worden, aber sein Werk forttreibe auf der Erde und in der Finsterniß der Unterwelt. Denn er habe die Menschen verleitet, ihn als Gott anzusehen und in der Hülle der Götzenbilder ihn zu verehren, weßhalb ihnen Gott die Befreiung vom Tode entzogen und sie nach dem Tode für die Finsterniß der Unterwelt, wo Satan herrsche, bestimmt habe. Dieser Fürst der bösen Engel (Satan, Teufel genannt) sey also der Herr der Finsterniß, der Urheber des Todes, der Abgötterei, der Uebel in der Natur, und der Beförderer alles Bösen und alles Verderbens, der sein finsteres Werk fortsetzen werde, bis er am Ende der Zeiten werde besiegt werden. Auch die Krankheiten, besonders die Melancholie, Raserei, Mondsüchtigkeit, Lähmung, Krämpfe, leitete man vom Satan oder seinen untergeordneten bösen Geistern (den Dämonen) ab.

Auf ähnliche Weise suchten die zu Jesu Zeit schon vorhandenen, später zahlreicher hervortretenden gnostischen Parteien das Daseyn der Uebel zu erklären. Sie glaubten nämlich, Gott habe aus seinem Wesen untergeordnete Geister ausströmen lassen, die sich in anderweitigen Zeugungen vervielfältigt hätten und unvollkommener geworden wären, von denen dann einer (Demiurg nannten sie ihn gewöhnlich) der Schöpfer der materiellen Welt geworden sey, sie aber auf mangelhafte Weise eingerichtet habe.

Alle diese Vorstellungen aber sind nichts als vergebliche Versuche, die Frage zu beantworten: wie sich mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit des vollkommensten Wesens, dessen Da-

seyn die Vernunft verbürgt, die Uebel in der Welt vereinigen lassen. Man würde auf diese Hypothesen nicht verfallen seyn, wenn man die Natur oder das Weltall richtiger erkannt, und das Wesen dessen, was wir Uebel nennen, tiefer erforscht hätte.

Unter den Christen zeigten zwar einige Kirchenlehrer des 3ten Jahrhunderts auf den richtigen Weg hin *); aber im Ganzen begnügte man sich mit der Vorstellung, daß die Uebel in der Welt nebst dem Tode ihren Ursprung nicht aus Gott, sondern aus dem Teufel und dem eigenen Willen des Menschen hätten, und als Strafe des ursprünglichen Sündenfalls der Menschen anzusehen seyen. Auch die Reformatoren blieben hierbei stehen, und Luther beschreibt in seinem großen Katechismus den Teufel gleichfalls als Urheber der Sünde, des Todes, der Ungewitter, des Hagels, der Erdbeben, der Krankheiten, Seuchen, Melancholie und anderer Uebel. Diese Vorstellung mußte aber nothwendig ganz verschwinden, so bald durch Kopernikus die wahre Beschaffenheit des Weltalls und das rechte Verhältniß unsrer Erde zum Weltganzen allmählig offenbar geworden war, und der Zusammenhang und die Gesetzmäßigkeit der physischen Erscheinungen, die man als Uebel betrachtet hatte, immer mehr erforscht und erkannt wurde. Wenigstens konnten sich die Philosophen nicht mehr mit der Meinung, daß der Teufel das Verderben in die Schöpfung Gottes gebracht habe, begnügen.

Sie versuchten mancherlei Wege, um das Daseyn der Uebel mit der Weisheit und Güte Gottes zu vereinigen, oder Gott wegen des Daseyns der Uebel zu rechtfertigen, was man Theodicee (Rechtfertigung Gottes) nannte **).

---

*) Tertullian (de fuga, c. 13) sagt: Das Böse erscheine dem Menschen nur in seiner subjectiven Empfindung (sensu) böse; es sey aber objectiv (statu) gut. Der Fehler liege daher nicht in der Sache, sondern in unserer Empfindung von ihr. — Irenäus (adv. haer. I, 25. 2 und 3) spricht: In der Schöpfung gebe es zwar manches Räthselhafte und Unerklärliche; das Ganze aber sey immer gut und harmonisch; nur das Einzelne zeige sich oft widerstreitend; man müsse aber bedenken, daß unsere Erkenntniß hinter Gottes Weisheit weit zurückbleibe.

**) Literärische Versuche dieser Art sind: Leibnitz essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du

Man erinnerte: jede Welt sey ein Zusammenhang eingeschränkter Dinge, die nur eine bestimmte Summe von Vollkommenheiten besitzen könnten, folglich auch gewissen Uebeln unterworfen seyen, und sich in einem Zustande befinden, der sich vollkommener denken lasse, also mangelhaft erscheine. — Doch hieraus folgt nur, daß die Welt nicht so vollkommen, also die empfindenden Geschöpfe auf ihr nicht so selig seyn können, als es Gott ist; folglich nur ein geringerer Grad des Wohlseyns und der Glückseligkeit, nicht aber das Gegentheil: Schmerz und Leiden.

Ferner sagte man: der Schmerz sey niemals der Endzweck der Einrichtungen des Schöpfers, sondern nur Folge und Begleiter von gewissen Veränderungen, die an sich und für das Ganze wohlthätig seyen. Dabei bedachte man aber nicht, daß der Schmerz, da er nothwendig mit gewissen Veränderungen verbunden ist, doch von dem göttlichen Willen nicht ausgeschlossen seyn kann, und daß es überhaupt in der Welt und ihren Einrichtungen gar nichts geben kann, was nicht Wille Gottes wäre, wenn man nicht dem Zufall oder einer blinden Nothwendigkeit eine Weltherrschaft neben Gott zuschreiben will.

Man wieß ferner darauf hin, daß sehr viele, ja die meisten Uebel von den Menschen selbst verschuldet, folglich vermeidlich seyen, und daher Gott nicht zugerechnet werden könnten; als die Uebel des Kriegs, der Thorheit, der Sünde der Menschen. So wahr es aber auch seyn mag, daß manche Uebel von uns vermieden werden könnten, so gilt dieß doch bei weitem nicht von allen, nicht z. B. von Erdbeben, Seuchen, Ungewittern, Krankheit, Tod und andern. Und selbst die Uebel, die am vermeidlichsten scheinen, die aus Unwissenheit und Ungehorsam gegen das Sittengesetz hervorgehenden, sind ja doch bei näherer Betrachtung nur eine Folge der Ordnung Gottes, daß wir als Kinder mit unentwickelter Kraft geboren werden, und nur allmählig verständig und tugendhaft werden können.

---

mal. Amsterd. 1734. wieder 1747. — Villaume über den Ursprung und die Absichten des Uebels. 3 Thle. Leipz. 1784—87. — Zollikofer, Betrachtungen über das Uebel in der Welt. Leipz 1789.

Eben so war es nicht ausreichend, daß man bemerkte, viele Uebel beständen bloß in der Einbildung der Menschen, die mit Begehrlichkeit nach Gütern und Zuständen strebten, welche sie nicht erreichen könnten, und nun das Mißlingen ihres Strebens als ein empfindliches Unglück ansähen, z. B. der Mangel an Reichthum, an bürgerlicher Ehre und Gewalt, das Mißlingen von Unternehmungen. — Da es jedoch eine große Masse von Uebeln gibt, welche nicht in der Einbildung bestehen, so ist mit dieser Erinnerung, so wahr sie auch ist, auch nichts gewonnen.

Wichtiger war die Erinnerung: daß viele Uebel nur die Bedingung höherer Freuden und Genüsse seyen. So seyen Hunger und Durst, die in einzelnen Fällen zur Qual werden könnten, doch in der Regel die schönste Würze der Speisen und Getränke. Die Empfindlichkeit unsers Körpers gegen äußerliche Eindrücke verursache uns zwar bisweilen, wenn der Eindruck zu stark werde, Schmerzen, aber sie sey doch auch die Bedingung der täglichen Freuden und der unzähligen Genüsse, die uns durch die Sinne und das Gefühl des Körpers zugeführt würden. Die Feinheit der menschlichen Organisation, indem sie die Empfindlichkeit fürs Angenehme steigere, müsse nothwendig auch den Eindruck des Unangenehmen verstärken. — Doch auch diese Erinnerung gibt nur eine mangelhafte Lösung der Sache. Denn sie gilt nur einem Theile der Uebel, denen, die aus der Empfindlichkeit des Körpers für angenehme oder unangenehme Eindrücke entstehen, nicht aber dem moralischen Uebel, nicht dem traurigen, unverdienten Geschick, und sie erklärt auch nicht, warum die äußern Eindrücke nur bisweilen und in manchen Fällen so peinigend werden, ja mit gänzlicher Zerstörung des Körpers endigen.

Auch die Bemerkung erledigt die Sache nicht ganz, daß das irdische Leben unendlich mehr Gutes habe, als der so mangelhafte moralische Zustand der Menschen verdiene, und daß wir daher im Bewußtseyn unsrer Sündhaftigkeit die Uebel nur als eine geringe Strafe für unsre Thorheit und Unsittlichkeit anzusehen hätten. Denn ob es gleich wahr ist, daß das menschliche Leben mehr Freuden hat, als wir nach unserm sittlichen Zustande als verdient ansprechen könnten; so erklärt doch diese Bemerkung

nicht die Uebel und Leiden der vernunftlosen Geschöpfe, so setzt sie die falsche Vorstellung voraus, als ob die Erde und die Welt nur um der Menschen willen geschaffen seyen, und erklärt auch die Erscheinung nicht, warum so viele physische Uebel, als Erdbeben, Seuchen, Krankheit, Tod, Gute und Böse ohne Unterschied auf gleiche Weise treffen, und warum überhaupt moralisches Uebel vorhanden sey, das auf solche Art gestraft werden müsse.

Auch erledigt man endlich die Sache nicht gänzlich durch die Behauptung, daß die Uebel ein wichtiges, ja unentbehrliches Mittel der geistigen Erregung des Menschen und seiner Fortbildung zur Erkenntniß und Tugend seyen, indem bekanntlich Noth und Schmerz den menschlichen Geist aufweckten, und eine große Menge von schönen Tugenden (als Barmherzigkeit, Großmuth, Aufopferung) nur dadurch möglich würden, daß es für uns und andere leidensvolle Zustände gebe. Dieß ist zwar wichtig und richtig, und kann wenigstens den Menschen über die meisten Uebel, die ihn treffen, beruhigen; aber es erklärt doch nicht die Leiden der andern lebendigen Wesen, und nicht die Leiden, welche für den Menschen mit plötzlicher Zerstörung seines Lebens verbunden sind.

Bei allen diesen Versuchen, Gottes Weisheit und Güte wegen des Daseyns der Uebel zu rechtfertigen, ging man von dem Gedanken, als einer unbezweifelten Wahrheit, aus, daß der Endzweck der Welt sey, den empfindenden Wesen die größtmöglichste Summe von Wohlseyn und Glückseligkeit zu gewähren. Dieser Gedanke aber entbehrt alles Grundes, und daß er falsch ist, zeigen eben die Einrichtungen und Veränderungen in der Welt, welche wir Uebel nennen, und die jener Vorstellung vom Endzwecke der Welt widersprechen. Wo aber die Erfahrung der Theorie widerspricht, da ist jederzeit in der Theorie ein Irrthum. Wir haben vorhin gesehen, daß der Endzweck der Welt für uns unerforschlich bleiben *muß*, weil wir weder des Schöpfers Wesen vollständig kennen, und noch viel weniger das für uns unendliche Reich der Schöpfung nach seinem Umfange und innern Zusammenhange übersehen, und am allerwenigsten beurtheilen können, welche Zustände das Weltall bereits durchlaufen

habe und in Zukunft durchlaufen solle. Da wir nun den Zweck des Weltalls nicht kennen, so ist es uns auch schlechthin unmöglich zu erkennen, ob alle Einrichtungen der Welt und alle Veränderungen in ihr dem weisen Weltplane Gottes entsprechen. Der Versuch, dieses doch zeigen zu wollen, ist daher eine weit über unsere Kräfte gehende Anmaßung, die nie gelingen kann. Alle Versuche daher, aus der Erfahrung zu zeigen, daß die Welt die beste sey, d. h. die für das Wohlseyn der lebendigen Wesen am besten eingerichtete, mußten scheitern, und wir können nur in dem Sinne die Welt die beste nennen, daß wir aus Vernunftgründen glauben, sie sey die zweckmäßigste für die Absichten des Schöpfers, ohne jedoch, weil wir diese Absichten nicht kennen, uns anzumaßen, dieß aus der erfahrungsmäßigen Beschaffenheit der Welt nachweisen zu wollen. Vielmehr ist das Einzige, was uns hierbei gebührt: völlige Resignation unter den Willen des Schöpfers, der uns unbegreiflich ist und seyn muß, der aber immer der beste ist.

Denn alles, was wir Uebel nennen, das kommt zurück auf ein Gesetz der physischen oder moralischen Welt. Erdbeben, Seuchen, Krankheit, Tod, Schicksal, Mißwachs, Ungewitter und alle physischen Uebel erfolgen nach Gesetzen und Ordnungen, welche Gott der Natur der Dinge gegeben hat und aufrecht erhält, und nichts darin ist Zufall. Eben so hat der Schöpfer dem Menschen und dem menschlichen Geiste Ordnung und Gesetz gegeben, welche die Veranlassung zu moralischen Uebeln sind. Wenn aber alle Uebel hervorgehen aus Weltgesetzen, und diese, wie wir vorhin sahen, nichts anderes sind als der stetige, ewig wirksame Wille des Schöpfers, so ist es auch ganz klar, daß die Uebel keine Zufälligkeiten sind, sondern Folgen allgemeiner Gesetze, welche nicht nur für unsere Erde und das Leben auf ihr, sondern für das ganze Weltall gelten. Diesen Gesetzen sich zu unterwerfen ist religiöse Pflicht. Diese Gesetze aber für gut und weise zu erkennen, so viel sie uns auch in einzelnen Fällen unangenehme Gefühle erregen können, fordert nicht nur die Vernunft, sondern es bezeugt es auch das Bestehen des Ganzen und das durch sie überall hervorgerufene Leben. Die unangenehmen Empfindungen aber, welche durch die Gesetze Gottes bis-

weilen in uns hervorgerufen werden, sind bloß etwas Subjectives, nichts Objectives, d. h. das Uebel ist nur vorhanden in unserm besondern Gefühl, und ist nicht eine Beschaffenheit der Dinge und Zustände an sich. Wenn ein Landstrich durch ein Erdbeben verwüstet wird, so fühlen dieses als ein Uebel nur die Bewohner dieses Landstrichs, und das Ereigniß ist auch kein Uebel für den Erdkörper, und nicht für die ganze Oekonomie der Erde. Alle Uebel aber werden dadurch für uns zu Uebeln, daß sie in uns das Gefühl des Schmerzes erregen. Dieses subjective Gefühl aber gibt keinen Grund, die objective Beschaffenheit der Sache darnach zu bestimmen; denn es ist dazu viel zu schwankend, wie denn große Freude leicht in Schmerz überschlägt, Lust in hohem Grade in Unlust, dagegen Leiden unter gewissen Umständen auch in Vergnügen übergehen kann. Das Gefühl ist auch nicht immer gleich. Wenn die Anstrengung für den Ermüdeten eine Qual wird, so ist sie dem Ausgeruhten eine Lust und Bedürfniß; wenn die Kälte Grönlands dem Grönländer behaglich ist, so wäre sie dem Neger quälend und tödtlich, der sich dagegen unter dem glühenden Sonnenstrahl wohl befindet, welchem der Polarmensch erliegen müßte. Während der Held mit Lust zum blutigen Kampfe eilt, so zittert der Feige und flieht ihn mit Schrecken. Während der Tod, wenn er uns in des Lebens Mitte antritt, als ein Uebel empfunden wird, so wird er dagegen von dem Abgelebten, Lebensmüden, von Alter und Schwäche geplagten Greise als ein Freund und Befreier ersehnt. Die Uebel sind daher nur vorhanden in dem wechselnden subjectiven Gefühle, das daher auf keine Weise der Richter über die objective Beschaffenheit der Dinge seyn kann.

Endlich ist zu bemerken, daß alle Uebel, die physischen und moralischen, auf ein großes Gesetz des Schöpfers zurückkommen, das, so viel wir zu erkennen vermögen, nicht nur auf unserer Erde herrscht, sondern auch im ganzen Weltall gilt, nämlich das Gesetz allmähliger Entwickelung, allmähligen Fortschritts vom Anfange zum Ziele, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Durchgehen durch eine ganze Reihe von Zuständen des Werdens, d. i. des Entstehens und Vergehens, wodurch das Geschaffene

zu immer höherer Stufe der Vollkommenheit geführt wird. Dieses Gesetz sehen wir walten in unserm Erdkörper, der erst flüssig war, wahrscheinlich ganz mit Wasser bedeckt, und der durch eine Reihe von Veränderungen, wovon wir noch die unverwerflichsten Spuren finden, in seinen jetzigen, gegen den ersten unendlich vollkommneren Zustand gekommen ist. Dieses Gesetz sehen wir walten in der Veränderung der festen Theile der Erde, die durch Verwitterung sich allmählig auflösen, um die Existenz von Pflanzen und Thieren möglich zu machen. Wir sehen es herrschen in der Pflanzenwelt, welche früher da war und untergegangen ist, um einem weit vollkommnern Pflanzenreiche Platz zu machen, das durch sein Absterben und Verwesen den zu neuen und herrlichern Lebenserzeugungen erforderlichen fruchtbaren Boden vermehrt. Wir sehen dieses Gesetz herrschen in der Menschenwelt, welche mit dem Unvollkommenen anfangend allmählig zu einer bewundernswürdigen Vollkommenheit sich empor gearbeitet hat, anfängt die Natur zu beherrschen, mit ihren Werken die Erde zu erfüllen und einen immer vollkommnern Zustand der menschlichen Gesellschaft vorzubereiten. Wir sehen es herrschen in allen lebendigen Wesen, deren keines in Vollkommenheit auftritt, sondern die alle aus schwachen Keimen entsprießen, allmählig wachsen und dann absterben, um andern Leben Platz zu machen. Wir sehen dieses Gesetz herrschen im Weltall, wo sich aus der Sonnenatmosphäre die Planeten, aus den Lichtnebeln die Weltkugeln entwickelt haben, und solche Schöpfungen sich noch immer fortsetzen.

Dieses große Weltgesetz ist es, das in dem Werden und in den Veränderungen, die es herbeiführt, von unserm subjectiven Gefühl bisweilen als Uebel empfunden wird; es ist es auch, welches die moralischen Uebel bedingt, indem jedes menschliche Individuum als Keim, als Kind mit unentwickelten Kräften auftreten und daher irren und fehlen muß, und sich erst später zur Vernünftigkeit, d. i. zur Weisheit und Tugend erheben kann.

Warum der Schöpfer dieses Gesetz des allmähligen Werdens, des nur langsamen Fortschreitens zu vollkommneren Zuständen gegeben hat, wissen wir nicht, können wir nicht wissen,

müssen es aber, weil er der Vollkommenste ist, als ein seiner Weisheit angemessenes Gesetz verehren, und daher auch in allem Unangenehmen, das es uns bisweilen verursacht, d. i. in dem, was in unserm Gefühl als Uebel empfunden wird, demuthsvoll anerkennen und uns ihm mit Resignation unterwerfen.

Ob es uns daher gleich erlaubt ist, ja uns gebührt, das weisheitsvolle Walten Gottes in den Einrichtungen und Veränderungen der Natur, so wie in den Schicksalen und Begebenheiten der Menschen und Völker aufzusuchen und nachdenkend zu betrachten, so dürfen wir dabei doch nie vergessen, daß wir in diesem Forschen und Urtheilen nur schwachen Kindern gleich sind, die unendlich viel nicht verstehen, und in tausend Fällen die göttliche Weisheit nicht zu begreifen vermögen. Denn vermöchte es der Mensch, der doch nur erst wenige Jahre lebt, denkt und forscht, den Gang der Weltbegebenheiten völlig zu begreifen, könnte der Mensch, der nicht einmal sich selbst und seinen Wohnplatz, die Erde, vollständig kennt, geschweige denn das Weltall und die Natur und Verbindung aller Dinge, ja der so oft nicht versteht, was ihm und Andern in einzelnen Fällen gut und heilsam ist, — könnte der Mensch den Rath einer Weisheit, die von Ewigkeit ist, alles umfaßt, alles versteht und Vergangenes und Zukünftiges aufs Klarste überschaut, vollständig ergründen: wahrlich dann könnte das Weltregiment nicht ein Werk der Weisheit des vollkommensten Geistes seyn.

§. 13.

Die moralischen Uebel, oder Freiheit und Sünde.

Schon in dem, was bisher über die physischen Uebel gesagt worden ist, liegt auch die Erklärung über das Daseyn der moralischen Uebel oder der Sünde, und über ihr Verhältniß zur göttlichen Weltregierung. Viel mehr aber als die physischen Uebel sind die moralischen dem menschlichen Geiste als ein Widerspruch gegen die göttliche Weltregierung erschienen. Der Hauptgrund aber, warum dieß geschah, lag in dem irrigen Begriffe, den man von der menschlichen Freiheit hatte, die man

allgemein für ein willkührliches Wahlvermögen zwischen dem Bösen und dem Guten hielt. Bei dieser Vorstellung von Freiheit, als Quelle der Sünde, entstehen eine Menge Widersprüche gegen die Vorsehung, ja gegen das Daseyn Gottes selbst, die es sonnenklar zeigen, daß man mit den gangbaren Begriffen von Freiheit und Sünde in einem Irrthume begriffen seyn müsse. In diesem Paragraphen soll nur die gewöhnliche Vorstellung und ihr Widerspruch gegen andere Vernunftwahrheiten dargelegt werden. Die Auflösung dieser Widersprüche kann erst weiter unten (§. **17** und **18**) erfolgen nach Darstellung der Natur des Menschen und des menschlichen Willens.

Der Grund aller Conflicte der Begriffe Freiheit des Willens und Sünde mit anderen Religionswahrheiten liegt in der falschen Vorstellung, die man sich von der Freiheit des menschlichen Willens machte. Die *Freiheit* des Willens nämlich erklärte man für das Vermögen des Menschen, zwischen zwei entgegengesetzten Handlungsweisen sich für die eine oder die andere zu entscheiden nach Willkühr, oder aus bloßem Wollen, d. i. ohne daß der Wille durch überwiegende Gründe in seiner Wahl bestimmt werde. Die *sittliche Freiheit* also sey, meinte man, das Vermögen zwischen dem Guten und dem Bösen, oder zwischen dem Gehorsam und der Uebertretung, nach Willkühr zu wählen, ohne daß der Wille durch überwiegende Gründe auf die eine oder die andere Seite gezogen werde. Man hielt diesen Begriff so fest, weil man glaubte, wenn der Wille mit einer Macht, der er nicht widerstehen könne, zum Gehorsam oder zur Uebertretung des Gesetzes bestimmt werde, so sey die Tugend nichts Freies mehr, sondern etwas Nothwendiges, also auch nicht belohnungsfähig, die Sünde aber gleichmäßig etwas Nothwendiges, also keiner Bestrafung fähig.

Dieser Begriff von Willensfreiheit war im Alterthum fast allgemein angenommen, und auch in der christlichen Kirche wurde er um so mehr fest gehalten, da man sonst die Sünde nicht für strafbar halten und die Urheberschaft der Sünde nicht von Gott wegbringen zu können glaubte. Denn so, meinte man, liege der Ursprung der Sünde ganz in dem menschlichen Willen, der die Uebertretung wähle, bedachte aber nicht, daß Gott, wenn

er dem Menschen wirklich eine willkührliche Wahl zwischen Gutem und Bösem gegeben hätte, eben durch Verleihung dieses Geschenks der Freiheit als Urheber der Sünde erscheinen würde. Daß dieses aber nicht der Fall ist, wird hernach, nach Entwickelung des richtigen Begriffs der Freiheit gezeigt werden.

So wie aber die falsche Vorstellung der alten Welt vom Himmel, als einem geschlossenen festen Gewölbe über der Erde, überall in Widerspruch tritt mit der Wirklichkeit und den Wahrheiten der Mathematik und Mechanik, so tritt auch dieser falsche Begriff von Freiheit und Sünde überall in Widerspruch mit den religiösen Wahrheiten.

Denn *zuerst*: da die Freiheit eine Vollkommenheit ist, und die sittliche Freiheit einen Hauptttheil des Ebenbildes Gottes an dem Menschen bildet, so mußte man die Freiheit auch in Gott setzen. Da man sie nun für ein willkührliches Wahlvermögen zwischen Gutem und Bösem erklärt hatte, so blieb nichts übrig als anzunehmen, daß Gott, wenn er anders frei seyn solle, auch das Böse thun könne, *wenn er es wollen sollte*. Indem man aber doch erkannte, daß das vollkommenste Wesen das Böse gar nicht wollen könne, so mußte man zugestehen, daß in Gott die sittliche Freiheit etwas Anderes sey als in dem Menschen, nämlich ein *absolutes* Wollen des Guten, oder ein nothwendiges Bestimmtseyn zum Guten. Dieß war nun aber wieder nicht mehr jene Freiheit, die man dem Menschen zuschrieb, wo der Wagebalken des Entschlusses von keinen nothwendig bestimmenden Gründen, sondern von Willkühr bewegt werden sollte, sondern es war das Gegentheil dieses Begriffs, die absolute Nothwendigkeit. Man hätte schon daraus lernen können, daß die Freiheit des *menschlichen* Willens nicht willkührliche Wahl seyn könne, sondern relativ-nothwendiges Bestimmtseyn für das Gute seyn müsse.

Zweitens folgte aus jenem Begriffe von Freiheit und Sünde, daß Gott die freien Handlungen der Menschen nicht vorherwissen könne, folglich seine Allwissenheit eine Einschränkung erleide. Philosophen und Theologen stritten sich auch um diese Sache. Doch es ist ja klar, daß das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen, wenn sie auf willkührlicher Wahl

zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen beruhte, sich nur gründen könnte auf die Kenntniß der den menschlichen Willen in gewissen Fällen bestimmenden Motive, oder auf das Vorherwissen des Einflusses der vorhandenen Umstände auf den menschlichen Willen. Da nun aber die Freiheit eben darin bestehen soll, sich beim Wollen nicht von Motiven bestimmen zu lassen, so würde es auch Gotte nicht möglich seyn, vorherzuwissen, auf welche von beiden Seiten die menschliche Wahl sich neigen werde. Wenn daher manche (wie Cicero, Socin) dadurch bewogen wurden, Gotte das Vorherwissen der freien Handlungen abzusprechen, so fanden andere (Augustin, Calvin) darin einen Grund, das Daseyn der menschlichen Freiheit zu läugnen, und den menschlichen Willen für nothwendig bestimmt durch den göttlichen zu halten.

Dieß führt sogleich zum Dritten, nämlich daß die Freiheit, bei jenem Begriffe von ihr, sich mit dem göttlichen vollkommnern Willen nicht vertrage, sondern daß sie entweder durch Gottes Willen gänzlich aufgehoben seyn, oder aber, wenn sie bestehe, den göttlichen Willen beschränken müsse. Da nämlich der göttliche Wille als der vollkommenste auch unveränderlich und allmächtig sey, und nur das Gute wollen könne, so könne er keine Kraft erschaffen haben, die nach Belieben das Gute oder das Böse thun könne; folglich könne der menschliche Wille nicht frei seyn, d. i. nicht die Wahl haben, sondern müsse nur immer so handeln wie Gott wolle, sey also bestimmt durch den allmächtigen Willen Gottes. Wenn nun aber Andere dieser göttlichen nothwendigen Vorherbestimmung (Prädestination) aller menschlichen Willensbewegungen widersprachen, weil sie die Freiheit des Willens als Wahlvermögen zwischen dem Guten und dem Bösen nicht aufgeben zu dürfen glaubten, so mußte nun wieder der göttliche Wille durch den menschlichen als beschränkt erscheinen. Denn da Gott das Böse nicht will, der Mensch aber vermöge seines Wahlvermögens das Böse wollen, wählen und thun kann, so würde etwas in der Welt gegen den Willen Gottes geschehen, und der freie menschliche Wille würde eine Kraft seyn, deren Wirkungen nicht ganz in der Gewalt des Schöpfers stünden.

Hieraus ergab sich auch viertens die Frage, wie man die erhaltende Kraft Gottes beim Begehen der Sünde verstehen solle, und ob Gott nicht, indem er in dem Menschen die Freiheit der Wahl zwischen Gehorsam und Uebertretung erhalte, selbst als ein Mittheilnehmer an den sündigen Thaten der Menschen erscheine. Man nannte dieß concursus Dei, und glaubte die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß man festsetzte, Gott nehme nur Theil an dem Formellen, nicht aber an dem Materiellen der Handlung (Deum concurrere ad formale non ad materiale), d. i. er erhalte zwar dem Menschen das Vermögen der Wahl, wolle aber nicht, daß die Wahl auf die Sünde fallen solle. Es ist ja aber doch klar, daß, wenn die Freiheit ein Wahlvermögen zwischen zwei Gegensätzen seyn soll, die Erhaltung auf beide Glieder der Wahl, das Gute und das Böse, gehen, und beide einschließen müsse. Vielmehr hätte man hieraus erkennen sollen, daß dem Bösen keine absolute, sondern nur eine relative Existenz zukäme, und daß die Sünde, abgesehen von dem menschlichen Bewußtseyn des Gesetzes, nicht als Sünde, sondern nur als Thatsache vorhanden sey.

Wenn man die Freiheit als ein unmotivirtes Wahlvermögen zwischen Sünde und Tugend auffaßt, so macht man fünftens die Sünde zu etwas Bleibendem im Reiche Gottes. Sie würde dann, als zum Wesen der sittlichen Freiheit gehörig, immer neben der Tugend, wenn auch nur als Mögliches, bleiben müssen, und daher zu etwas Absolutem werden, wie die Tugend selbst. Darum quälte man sich auch mit der Frage, ob denn auch bei den Auserwählten im Himmel und bei den guten Engeln die Möglichkeit zu sündigen bleiben müsse. Somit aber würde die Sünde etwas Bleibendes seyn, und ein Widerspruch gegen den vollkommenen Willen Gottes, den Gott selbst nicht überwinden könnte.

Endlich würde sich bei jenem Begriffe von Freiheit nicht einsehen lassen, wie doch Gott den Menschen das Sittengesetz als Gesetz oder Vorschrift des Wollens und Thuns habe geben können, und mit welchem Rechte er den Ungehorsam bestrafe. Denn er würde bei der Voraussetzung, daß die Freiheit ein Wahlvermögen zwischen Gehorsam und Ungehorsam sey, durch

die Vorschrift des Sittengesetzes die Freiheit zurücknehmen, das Wählen für Unrecht erklären, und durch Strafen den Menschen zwingen, auf seine freie Wahl zu verzichten. Denn die Tugend wäre dann eine Verzichtleistung auf die Freiheit der Wahl.

Auf allen Seiten daher stößt jene Vorstellung von der sittlichen Freiheit und der Sünde gegen andere unzweifelhafte Wahrheiten an, und kann mithin nicht die richtige seyn, da Wahrheiten, die es wirklich sind, einander nicht widersprechen können, sondern unter sich harmoniren müssen.

Doch alle diese Widersprüche finden ihre Lösung in der Berichtigung der Vorstellung von der Freiheit des menschlichen Willens; eine Berichtigung, die aber nicht eher klar heraustreten kann, als bis wir das Wesen des Menschen und die Art, wie der Wille bestimmt wird, näher werden erörtert haben, woraus sich von selbst das wahre Verhältniß des menschlichen Willens zu dem göttlichen und der Sünde zur Weltregierung ergeben wird. (S. §. 17. 18.)

§. 14.

Der Mensch; Körper und Geist. — Die Geisterwelt.

In dem menschlichen Bewußtseyn kündigt sich ein doppeltes System von Kräften an, das sinnliche des Körpers und das geistige der Seele, daher man den Menschen gewöhnlich für ein aus Körper und Geist bestehendes, oder sinnlich-vernünftiges Wesen erklärt.

Der menschliche Körper ist von dem Körper der meisten Säugethiere wenig verschieden, hauptsächlich nur durch die Permanenz des Geschlechtstriebes, durch welchen die Ehe, das Familienleben und die Geselligkeit bedingt ist, und durch die aufrechte Stellung, die kein Zufall, sondern durch die Bildung des Fußes, des Kniees, der Hand, des Halses und Rückgrats als etwas Nothwendiges gegeben ist. Der Körper, durch dessen Organe wir von dem Daseyn und der Beschaffenheit der sinnlichen Dinge Kunde bekommen, ist auch der Sitz der sinnlichen Triebe. Er ist, wie alle organische Gebilde dieser Erde, dem allgemeinen

Gesetze des Keimens, Wachsens, Stillstehens, Abnehmens und Sterbens unterworfen. Die Auflösung des Körpers im Tode ist daher ursprünglicher Wille und uranfängliche Ordnung des Schöpfers, und dieses Gesetz des Werdens und Vergehens erhält das sinnliche Leben auf Erden in ewiger Erneuerung und Frische.

Der Geist ist das Princip des Denkens und Wollens. Als vernünftiger Geist, oder als das Vermögen, das Vollkommene zu erkennen, zu empfinden und zu lieben, ist er dem Menschen eigenthümlich; denn die Thiere haben weder eine Vorstellung vom Vollkommenen, noch zeigen sie ein Bestreben darnach. Der Antrieb zum Vollkommenen liegt daher allein im Geiste.

Beides, Körper und Geist in ihrer innigen Vereinigung, bilden den lebenden Menschen. Die Verbindung zwischen Körper und Geist wird vermittelt durch die Nerven, welche durch und über den ganzen Körper verbreitet sind, aber doch an zwei Stellen zu einem System zusammengehen, nämlich im Sonnengeflecht und im Gehirn, daher diejenigen Krankheiten des Geistes, welche durch krankhafte Affectionen der Nerven entstehen, ihren Sitz im Sonnengeflecht oder im Gehirn zu haben pflegen. Derjenige Theil des Körpers aber, an welchen das Bewußtseyn gleichsam geheftet und gebunden ist, und den man daher oft den Sitz der Seele genannt hat, ist offenbar das Gehirn, daher auch Verletzungen des Gehirns fast immer auf Störung des Bewußtseyns einwirken. Die Verbindung aber, welche die Nerven zwischen Körper und Geist vermitteln, ist so innig und die Mittheilung geht so schnell von statten, daß oft gar kein Zwischenraum der Zeit bemerkbar ist. Wenn z. B. ein fertiger Klavierspieler ein Musikstück, das er noch nicht kennt, vom Blatte spielt, so müssen folgende Operationen geschehen. Zuerst muß jede Note vom Auge deutlich erkannt, und der Eindruck durch die Nerven der Seele mitgetheilt, dann jede Note nach ihrer Geltung und ihrem Zeitmaaße von der Seele aufgefaßt, von dieser dann wollend durch die Nerven auf die Finger gewirkt, und diese müssen nun bestimmt werden, die entsprechende Taste anzuschlagen. Alle diese Operationen aber geschehen so schnell, daß bei raschem Tempo zwischen dem Blick des Auges auf die Note und der Bewegung

der Hand und der Finger des Spielers kein Zwischenraum der Zeit erkannt wird.

Diese innige Verbindung zwischen Körper und Geist, und der gegenseitige Einfluß, den beide auf einander unverkennbar ausüben, gab zu der Meinung Anlaß, daß beide in ihrem innern Wesen nicht verschieden seyn könnten, sondern daß das, was wir Geist nennen, nichts sey als eine Verfeinerung des körperlichen Stoffs, eine Folge der sehr feinen sinnlichen Organisation, welche der Mensch erhalten habe. So wie die feine Organisation des Auges und des Ohres das Sehen und Hören hervorbringe, so entstehe das Denken durch die feine Organisation des Gehirns, daher auch das Denkvermögen durch Verletzung des Gehirns in seinen Verrichtungen gestört werde. Doch das Wahre hiervon ist nur dieses, daß der Geist, um auf den Körper und durch denselben zu wirken, der gesunden Thätigkeit der Nerven bedarf, woraus aber nicht folgt, daß der Geist seinem Wesen nach nur verfeinerter Körper sey. Vielmehr erhellt die wesentliche Verschiedenheit des Geistes vom Körper theils aus ihrer Bildungsart, theils aus ihren Wirkungen. Wäre nämlich der vernünftige Geist nichts als Folge einer feinern Organisation des Körpers, so müßte er, wie alle körperliche Organe, sich von selbst und ohne unser Zuthun ausbilden, und, wie die andern körperlichen Organe, mit der Ausbildung des Körpers auch seine Vollkommenheit erreichen. So wie der Mensch sehen und hören lernt ohne sein Zuthun, und Gesicht und Gehör und Gefühl vollkommen hat, so bald er ausgewachsen ist, wie dieß das Beispiel der wilden sowohl als der gebildeten Völker lehrt, so müßte der wilde und gebildete Mensch auch zugleich mit Augen und Ohren das Denkvermögen auf gleich vollkommene Weise haben. Denn alles, was Folge der Organisation ist, das kommt mit der Organisation selbst zu seiner Vollkommenheit.

Nun lehrt aber die Erfahrung gerade das Gegentheil. Alle die verwildert gefundenen Menschen, die ohne Erziehung aufgewachsen waren, hatten zwar alle Sinne vollkommen, und auch einigen Verstand und Ueberlegung, aber Spuren der Vernunft, oder des Denkens des Vollkommenen zeigten sie nicht, und es hielt immer sehr schwer, ihnen Ideen mitzutheilen, und sie zur

Auffassung des Idealen, d. i. der Vernunftproducte, zu bringen. Wäre die Vernunft etwas Organisches, so müßte sie sich auch bei den verwilderten Menschen mit dem Organismus zugleich entwickeln. Eben dieses zeigen die Beispiele der rohen und ungebildeten Völker. Ihre organische Bildung ist vollkommen, aber ihre Vernunftbildung ist und bleibt Jahrhunderte lang höchst mangelhaft. Und selbst bei den gebildeten Völkern gibt es ja viele, in der Erziehung vernachlässigte, deren Vernunft ganz ungebildet und unthätig ist, während ihr Organismus auf allen Seiten völlig entwickelt ist.

Der Geist also kann nicht ein Erzeugniß des Organismus, sondern muß seinem Wesen nach vom Körper verschieden seyn. Und dieses zeigen auch zweitens seine Aeußerungen. Der sinnliche Organismus gibt nur Anschauungen, aber keine Ideen, die vielmehr aus der freien innern Kraft des Geistes hervorgetrieben werden. Der sinnliche Organismus ist der Grund der Triebe, die Vernunft aber ist der Grund des Sittengesetzes, das nicht aus der Erfahrung stammt, sondern das Bild der durch die Vernunft erkannten Vollkommenheit ist, von der Vernunft erkannt für das nothwendige Regulativ des Lebens, daher so oft das Gebot der Vernunft mit dem sinnlichen Triebe, der Geist wider das Fleisch, streitet (Röm. 7, 14 f. Galat. 5, 17.). — Das Sittengesetz der Vernunft kann daher unmöglich als ein Product des verfeinerten sinnlichen Organismus angesehen werden. Geist und Körper, obgleich im Leben innig verbunden und in steter Wechselwirkung, sind doch dem Wesen nach verschieden, eben so verschieden wie Gott und Welt.

Hieraus folgt auch unvermeidlich, daß bei dem Menschengeschlechte die Bildung zur Vernünftigkeit nicht nach physischen Gesetzen, nicht als ein unbewußtes organisch fortschreitendes Wachsen erfolgt seyn kann, sondern daß es damit eine andere Beschaffenheit haben müsse. Und dieses bestätigt die Geschichte. Sie zeigt, daß die Bildung und der Fortschritt in der Vernünftigkeit begründet ward durch einzelne hochbegabte Menschen, welche der Vernunft ihres Zeitalters und der Nachwelt einen mächtigen Impuls gaben; sie zeigt, daß es Völker gab, welche in der Vernunftbildung Jahrhunderte lang stillstanden, andere, welche

darin wieder weit zurückgingen, andere wieder, welche darin rasch fortschritten und allen andern vorauseilten. Alles dieß widerspricht dem Gedanken, daß die Vernunft etwas Organisches sey, gänzlich.

Endlich ist hieraus auch offenbar, daß der ursprüngliche Zustand des menschlichen Geschlechts in Hinsicht der Vernunftbildung nicht mit der Vollkommenheit angefangen haben kann. Die Dichter mehrerer Nationen sprechen zwar von einem ursprünglichen goldenen Zeitalter, wo Friede, Glück und Verständigkeit herrschend gewesen seyen, aber die beglaubte Geschichte berichtet davon nichts, und die Dichter haben nur ein ideales Bild der Zukunft in die Vergangenheit verpflanzt. Nach der beglaubten Geschichte ist vielmehr die Bildung unsers Geschlechts zur Vernünftigkeit sehr langsam erfolgt, und hat sich aus schwachen Anfängen nur allmählich zur Vollkommenheit entwickelt, wie wir später bei der Lehre von der göttlichen Offenbarung aus der heiligen Schrift selbst sehen werden. Es kann auch nicht anders seyn. Das Vollkommene ist nie der Anfang, sondern es ist das Ziel, das Ende der Entwickelung. Das im ganzen Weltall herrschende Gesetz eines allmähligen Fortschreitens zum Vollkommneren schließt die menschliche Vernunft nothwendig mit ein, und endlich der Umstand, daß die Erkenntniß Gottes, des Vollkommensten, stets in genauem Verhältnisse steht zur Erkenntniß der Welt, und nur zugleich mit dieser wachsen kann, läßt gar keinen Zweifel übrig, daß die Menschheit, so wie sie Anfangs eine ganz mangelhafte Erkenntniß der Welt hatte, so auch eine noch mangelhafte Erkenntniß Gottes und alles Idealen gehabt haben müsse.

Auf die Frage aber: ob der Mensch das einzige vernünftige Wesen im Weltall sey, oder ob es noch eine Menge anderer vernünftiger Wesen höherer Ordnung gebe, hat die Erfahrungswissenschaft keine Antwort, da wir keine Erfahrungen darüber haben, auch nicht haben können, da unser sinnliches Erkenntnißvermögen nur Sinnliches, nicht aber Geistiges wahrzunehmen vermag, daher auch alle angebliche Erfahrungen der Geisterseherei bei genauerer Prüfung als Täuschung oder Betrug erkannt worden sind. Die Vernunft aber hat Gründe genug zu der Behauptung, daß der Mensch nicht das einzige vernünftige Wesen

außer Gott sey, daher auch der Glaube an solche Wesen eben so allgemein ist, als der Glaube an Gott. Dafür spricht zuerst schon die unverkennbare Stufenreihe des Seyns, die wir auf der Erde wahrnehmen. Die Naturforscher haben hinlänglich gezeigt, welche Uebergänge vom Unbelebten zum Belebten, von der Pflanze zum Thiere, vom Thiére zu dem Menschen statt finden. In Hinsicht der Vernunft steht nun der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe, zwischen welcher und der vollkommensten Vernunft ein unermeßlicher Zwischenraum ist, der nicht leer seyn kann, sondern den vernünftige Wesen in aufsteigender Vollkommenheit ausfüllen. Dafür spricht zweitens das Weltall selbst, in welchem unsere Erde gegen die zahllosen Sonnen nur wie ein Tropfen ist gegen das Meer. Es würde aber an sich schon thöricht seyn, zu glauben, daß unsere kleine, unbedeutende Erde die vollkommensten Geschöpfe habe, und der Mensch, der diesen stolzen Wahn hegte, wäre dem Infusionsthierchen in einem Wassertropfen ähnlich, das glauben wollte, es sey das vollkommenste Geschöpf, und außer seinem Wassertropfen gebe es weiter nichts Lebendiges und Vollkommneres. Der Anblick der unzählbaren herrlichen Welten, die millionenmal unsere Erde an Größe übertreffen, läßt keinen Zweifel, daß es auf ihnen auch Leben und vollkommneres Leben als auf unserer Erde geben müsse. Dazu kommt drittens das im Weltall, so weit wir es kennen, herrschende Gesetz der größten Mannigfaltigkeit des Lebens, das nothwendig auch in den andern Welten gelten muß, und daher auch die Mannigfaltigkeit der vernünftigen Geschöpfe einschließt; wie denn auch aus der Weisheit und Güte Gottes folgt, daß er nicht bloß einen kleinen Punkt seiner unermeßlichen Schöpfung mit vernünftigen Wesen besetzt haben wird.

Dagegen vermag die Vernunft über die Beschaffenheit dieser Wesen nichts zu bestimmen, und die nähern Vorstellungen, die man sich von ihnen gemacht hat, fallen der Einbildungskraft anheim. Die alte Welt, welche die Beschaffenheit des Himmels noch nicht kannte, und den Himmel für ein Gewölbe, für einen geschlossenen Ort über der Erde ansah, versetzte daher auch das Reich höherer Geister in den Aether oder in den Himmel, und bildete daraus, nach Maßgabe des Bildes von irdischen Herr-

schern, die Umgebung des Herrschers im Himmel, was für uns nur noch einen bildlichen Sinn hat, nämlich den, daß auch die höhern Geister Gotte unterworfen sind, seinem Willen dienen, und von ihm das Gesetz ihres Lebens und Wirkens empfangen.

In dem Begriffe vollkommnerer Geister, als die Menschen sind, liegt aber nothwendig, daß sie vollkommner sind an Vernunft, also an Erkenntniß des Vollkommenen, und Gefühl für dessen absoluten Werth; denn dieß ist das Wesen der Vernunft. Sie müssen daher das Vollkommenste, Gott, besser erkennen, und dasselbe mehr lieben als die Menschen. Die Vorstellung daher von *bösen Geistern*, welche, obgleich an Erkenntniß den Menschen weit übertreffend, doch das Vollkommene haßten, verachteten und dem Gesetze der Vollkommenheit widerstrebten, ist eine für die Vernunft widersprechende Vorstellung, indem man dann ein Wesen denken sollte, das zugleich vernünftiger aber auch unvernünftiger wäre als die Menschen, oder eine Stufe in der Stufenleiter der Wesen, die zugleich aufwärts und abwärts ginge. Auch der Dualismus, der, wie Zoroaster, das Böse personificirt in einem mächtigen Geiste, der auf der einen Seite an Vernunft höchst intelligent, an Willen aber höchst bösartig, d. i. unvernünftig sey, ist dadurch als eine sich selbst widersprechende Vorstellung bezeichnet. Das absolut Böse könnte nur das gänzlich Vernunftlose seyn, wo es aber auch den Charakter des Bösen (des mit Bewußtseyn des Gesetzes der Vollkommenheit Sündigenden) gar nicht haben würde.

§. 15.

Bestimmung des Menschen; Perfectibilität desselben.

Als allgemeine Regel steht fest, daß die Bestimmung, die der Schöpfer jedem Wesen gegeben hat, erkannt wird aus den Kräften und Anlagen, die es erhalten hat. Denn so wie es nicht möglich ist, daß ein Geschöpf vom Schöpfer zu etwas bestimmt sey, was es nach den ihm gegebenen Anlagen nicht werden kann, eben so ist es unzweifelhaft, daß es das, was es nach

seinen Anlagen werden kann, auch werden soll, weil es die Kräfte und Anlagen erhalten hat zum Gebrauch.

Die Bestimmung des Menschen, d. h. das Ziel seiner Entwickelung im irdischen Leben, kann sich daher nicht bloß auf den Geist beziehen, aber eben so wenig bloß auf den Körper, sondern es muß Körper und Geist zugleich umfassen, also muß der Mensch bestimmt seyn, alles zu werden und alle Zustände zu durchgehen, welche durch seine körperliche und geistige Natur bedingt sind.

Sehen wir aufs Einzelne, so liegt darin: 1) daß es des Schöpfers Wille ist, der Mensch soll leben, und zwar so lange, als es ihm das Wesen seines Organismus gestattet. Er hat daher ein Recht zu seyn; sein Leben muß Andern heilig seyn, aber auch ihm selbst, und er darf es nicht, weder indirect, noch gewaltsam, verkürzen, sondern ist verpflichtet, die vorhandenen Mittel zur Lebenserhaltung zu gebrauchen; also auch den Arzt in Krankheiten. — Es liegt 2) darin, daß es des Schöpfers Wille ist, der Mensch soll wirken; wirken nach Maßgabe seiner erhaltenen Kräfte, die er daher mit Sorgfalt auszubilden hat. Denn zum Gebrauch hat er die Kräfte empfangen, und das Leben selbst besteht eben im Wirken. Es sind daher nicht nur die Kräfte und Anlagen des Geistes, sondern auch die des Leibes zur Entwickelung und Wirksamkeit zu bringen, und es kann keine Vollkommenheit seyn, eine oder die andere durch die Natur erhaltene Kraft ganz ungebraucht zu lassen. So wie es also fehlerhaft und gegen Gottes Willen ist, wenn der Mensch die Zeugungskraft nicht gebraucht, sondern sich dem ehelosen Leben widmet, oder wenn er sich von der Thätigkeit der Welt ganz zurückzieht und sich in der Einsamkeit ausschließlich geistlichen Uebungen überläßt; so ist eben so fehlerhaft und gegen Gottes Willen, wenn der Mensch nur für das Vergnügen, für die Befriedigung sinnlicher Triebe lebt, und dem Geiste keine Nahrung gibt, und seine Anlage zum Idealen und zur Religion nicht ausbildet, sondern gleichsam einrosten läßt. — Endlich 3) muß es auch Wille des Schöpfers seyn, daß der Mensch im Leben diejenigen Freuden genieße, zu welchen ihn seine Kräfte und Anlagen berechtigen, daß er aber auch dasjenige leide

und ertrage, was er nach seiner Natur und seinen natürlichen Verhältnissen zu leiden hat. Es ist also eben so wohl die Bestimmung des Menschen, sich des Lebens zu erfreuen, und die Lust zu genießen, welche aus dem gesetzlichen Gebrauch der Kräfte hervorgeht, als es Bestimmung ist, die Unbequemlichkeiten, Leiden und Schmerzen zu empfinden, die aus den natürlichen Verhältnissen hervorgehen, z. B. Hitze, Kälte, Krankheit, Altern, Sterben. Jene Weltverachtung der Asketen, welche den natürlichen Genüssen des Lebens freiwillig entsagen, in der Meinung, dadurch vollkommner zu werden, ist eben so gegen die Bestimmung des Menschen, als die Härte derer, welche gewisse Klassen von Menschen, wie die Sclaven, von allen Genüssen des Lebens ausschließen und sie nur als Mittel für ihre Bedürfnisse betrachten. Auf der andern Seite sind gleichfalls die selbst gemachten Peinigungen und Körperabtödtungen, worin Schwärmer ein Verdienst suchen, der natürlichen Bestimmung des Menschen entgegen, wie diejenigen Härten und Gewaltthätigkeiten, welche für Andere die Leiden des Lebens aus Muthwillen, Brutalität und Grausamkeit vermehren.

Durch den vernünftigen Geist, der mit dem Körper verbunden ist, bekommt aber die Bestimmung des Menschen eine besondere Modification. Denn durch ihn tritt eine eigene Gesetzgebung in das menschliche Leben ein, welche sich absolut geltend macht, alle Lebensthätigkeiten umfaßt, und daher als höchste Norm des Lebens auftritt. Dadurch wird denn dieses die höchste Bestimmung des Menschen, nicht nur überhaupt zu leben, alle Kräfte zu bilden, zu wirken, zu genießen und zu leiden, sondern dieses alles zu thun nach der in der Vernunft liegenden Regel der Vollkommenheit.

Dasjenige nämlich, was allein den Charakter des Menschlichen ausmacht, das ist die Vernunft, oder das Vermögen, das Vollkommene zu erkennen und dessen unbedingten Werth zu fühlen. Die höchste Aufgabe der Menschheit ist daher, *vernünftig zu werden und zu leben*, d. h. das Vollkommene immer mehr zu erkennen und dasselbe immer mehr zur höchsten Regel des Lebens zu erheben. Dadurch wird der

einzelne Mensch und die Menschheit zum Ebenbilde Gottes, wie denn das Gesetz der Vollkommenheit nichts anderes ist, als die Idee des vollkommensten Wesens, bezogen auf unser Leben und gedacht als die höchste Regel und Richtschnur desselben. Da die vernünftige Kraft sich darstellt als Erkenntniß, Wille und Gefühl, mithin das Vollkommene als Object der Vernunft ein Dreifaches ist, das Wahre, Gute und Schöne; so ist klar, daß die vollkommene Ausbildung des Menschen sich nicht auf Eines dieser Objecte, nicht auf Erkennen, oder Wollen, oder Fühlen vorzugsweise, sondern auf alle Drei zugleich, und auf gleichmäßige Weise richten muß. Die erste und nothwendigste aber ist die Erkenntnißkraft, und ihr Product das Wahre, weil, wie wir sehen werden, dadurch Gefühl und Wille bestimmt wird, weil sie das Object gibt, das wir fühlen, das wir als Regel des Thuns ins Bewußtseyn aufnehmen sollen, und weil es daher unmöglich ist, daß Wille und Gefühl sich an das wirklich Vollkommene halten sollten, wenn dieses nicht vorher mit Klarheit in unser vernünftiges Bewußtseyn eintritt. Einseitige Bildung des Willens gibt daher nur den sogenannten moralischen Rigorismus, die Uebertreibung einzelner Pflichten über ihre durch andere Pflichten gegebene Schranke und die falsche Askese. Einseitige Bildung des Gefühls aber, wobei man die Bildung der Erkenntniß verschmäht, gibt nur Schwärmerei und Mysticismus, oder das einseitige Leben in dunkeln Gefühlen, welche uns gleichfalls so oft Veranlassung werden, statt des Vollkommenen das Unvollkommene, statt des Wahren den Wahn zu umfassen.

Die geistigen Vermögen des Menschen aber, nämlich der Verstand, als das Vermögen, aus dem Erkannten Begriffe, Urtheile und Schlüsse abzuleiten und über das eigene Bewußtseyn zu reflectiren, und die Vernunft, als das Vermögen für das Vollkommene, sind einer Fortbildung fähig, die wir zwar nicht für unbegrenzt halten können, welche aber bis jetzt eine Grenze noch nicht gefunden hat, sondern im raschen Fortschreiten begriffen ist. Dieses bedingt die Fähigkeit, sich zu vervollkommenen (Perfectibilität), sowohl für den einzelnen

Menschen, als für das ganze Geschlecht. Der Mensch und die Menschheit sind perfectibel, und diese Vervollkommenung ist Wille des Schöpfers, also auch Bestimmung der Menschheit, weil der Schöpfer ihr die Kraft dazu gegeben hat. Eine völlige Stabilität der menschlichen Vorstellungen, Zustände und Einrichtungen ist daher nicht möglich, und nicht in dem Willen des Schöpfers, sondern ein steter Fortschritt zum Bessern oder Vollkommenern. — Die Geschichte bezeugt, daß dieses Fortschreiten da ist. Vom Fetischdienste, der Abgötterei und Vielgötterei und dem Dualismus ist die Menschheit zur Erkenntniß des Einen, vollkommensten Geistes durchgedrungen, und hat darnach auch ihre ganze Vorstellung von Weltregierung und Gottesverehrung verändert. Die Erkenntniß des Weltalls, der Natur und ihrer Gesetze und Einrichtung ist unermeßlich fortgeschritten, hat die religiösen Ansichten verändert, eine Menge Irrthümer entfernt, und den ganzen gesellschaftlichen Zustand des menschlichen Geschlechts verändert; Veränderungen, die immer noch fortgehen. Erfindungen aller Art und Entdeckungen und darauf begründete neue Zustände, reichen sich die Hand durch den Lauf der Zeiten. Mit der höhern Entwickelung der Vernunft verbesserten sich auch die Sitten. Menschenopfer, Religionsverfolgungen, Sclaverei, falsche Askese wurden abgeschafft, oder doch wenigstens in ihrer Unvollkommenheit erkannt; das weibliche Geschlecht, erst von der rohen Kraft der Männer unterdrückt, ward eingesetzt in seine Rechte, und das Sittengesetz fand seine Anwendung allmählig auch auf die gegenseitigen Verhältnisse der Völker (als Völkerrecht), ja selbst auf den Krieg. Die Gefühle für das Wahre, Gute und Schöne läuterten sich nicht nur, sondern stärkten sich auch, und die allmählig hervortretenden Ideen der Vernunft führten zu stets fortgehenden Versuchen, das Recht, die Verfassungen, die ganzen bürgerlichen Einrichtungen der Völker zu vervollkommenen. Dieß alles bezeugt die Geschichte unwidersprechlich.

Es war daher nur ein Irrthum, wenn manche behaupten wollten, die Menschheit schreite nicht fort zum Vollkommenen,

sondern sie gehe rückwärts zum Unvollkommenen, oder es sey wenigstens ihr Loos, nur eine Zeitlang vorwärts zu gehen, dann aber wieder zurückzufallen, und so sich in einem Kreislauf zu bewegen, bei welchem sie nie über einen gewissen Punkt hinaus kommen könne. Man suchte dieß durch die Geschichte des Eintritts barbarischer Zeiten, des Untergangs gebildeter Völker und ihrer Künste, Wissenschaften und Einrichtungen zu beweisen. — Daß bei dem Fortschreiten der Menschheit auch manchmal Stillstände eintreten, ist zwar unläugbar, und eben so mag zuzugestehen seyn, daß die Cultur die Völker und den Boden wechselt, wie denn früher Asien, dann Griechenland, Rom ihre Heimath war, wo sie jetzt nicht auf ihrer Höhe steht; aber alle diese Erscheinungen beweisen nichts. Nicht selten sieht unsere Beschränktheit das für einen Rückschritt an, was doch ein Fortschritt ist, und es ist eine durch die Geschichte vielfach bestätigte Erfahrung, daß der Fortschritt im Anfange von den für das Bestehende Eingenommenen als ein Rückschritt, als ein Verderben angesehen wird, dem man sich kräftig entgegensetzen müsse, daher auch die Urheber des Fortschritts selten frei bleiben von Haß und Verfolgung, wovon selbst der, welcher den Fortschritt der göttlichen Offenbarung vollendete, Jesus Christus, keine Ausnahme machte. Aber auch davon abgesehen, so muß man nicht auf kleine Zeitperioden, sondern auf große, eigentlich auf alle Zeiten der beglaubten Geschichte sehen, z. B. von Abraham bis jetzt. Ferner muß man nicht auf das sehen, was einzelne Weise unter verschiedenen Völkern, z. B. unter den Griechen, an Cultur errangen, sondern auf die Völker, auf das, was in allgemeine Erkenntniß und Ueberzeugung übergegangen war. Denn unter allen Völkern hat es Hochbegabte gegeben, welche der Cultur ihrer Zeit und ihres Volkes weit voraus eilten. Endlich muß man auch bedenken, daß ein Volk, durch Begünstigung besonderer Umstände einen Culturgrad anticipiren kann, der gleich einer Treibhausfrucht dann nicht bleibt, sondern untergeht, und erst später wieder in festerer Begründung und größerer Allgemeinheit wieder kommen kann. Dieß war der Fall mit der Cultur der Griechen, welche als eine Anti-

cipation künftiger Zeiten unterging, um in einem reifern Zeitalter neu aufzuleben.

Die Wirklichkeit gestaltet sich nur sehr langsam zum Vollkommenern, daher die Vernunft mit ihrer Anschauung des Idealen der Erfahrung immer weit voraus zu seyn pflegt. Der Weise begnügt sich daher, die Wirklichkeit nur allmählig nach dem erkannten Ideal gestalten zu wollen. Er weiß es, daß die Menschheit Zeit braucht, um sich mit neuen Ideen zu befreunden, und er läßt ihr Zeit. Er ist der Beförderer des allmähligen Fortschrittes. Der Kurzsichtige aber, der Leidenschaftliche, der Schwärmer will die Menschheit auf einmal und plötzlich zu dem, was ihm Ideal ist, erheben, und wird dadurch zum Revolutionär, der zerstörend wirkt, und gewöhnlich eine heftige Reaction aufregt, welche den Fortschritt wieder für lange Zeiten hemmt.

§. 16.

Willensbestimmungen; der Trieb, das Sittengesetz.

Das Wollen, oder die Bewegungen unserer Thatkraft, hängen ganz ab von den Vorstellungen, die in unser Bewußtseyn eintreten. Diese Vorstellungen, indem sie das Bewußtseyn erfüllen, regen die Thatkraft auf, und geben nicht nur das Object des Wollens, sondern auch den Antrieb zum Handeln. Auch die Gefühle bestimmen uns erst dann zum Wollen und Handeln, wenn sie zum Bewußtseyn gelangen und dieses afficiren. Im tiefen Schlafe daher, wo das Bewußtseyn gänzlich ruht, kann es geschehen, daß ein Reiz auf das Gefühl ganz unwirksam bleibt, bis er so lange dauert oder so stark wird, daß er das Bewußtseyn aufregt. Ohne eine Affection des Bewußtseyns durch Vorstellungen gibt es daher kein Wollen, das in Handeln übergehen könnte. Wer daher lebhafter Vorstellungen unfähig ist, der ist träge im Wollen und Handeln; wer sich von den Vorstellungen, die ins Bewußtseyn treten, sogleich bestimmen läßt, ohne sie näher zu prüfen, der ist unbesonnen; wer zwischen entgegen-

gesetzten Vorstellungen nicht entscheiden will, ist unentschlossen. Wenn zwei entgegengesetzte Vorstellungen mit gleicher Lebhaftigkeit im Bewußtseyn sind, so erfolgt kein Wollen, sondern der Wille bleibt gleichsam schwebend, so lange, bis durch Betrachtung beider Vorstellungen die eine oder die andere das Uebergewicht erhält. Geschieht dieses nicht, so erfolgt entweder kein Handeln, oder man wendet das Loos an, oder sucht den Rath Anderer, um die Entscheidung herbeizuführen.

Da der Mensch eine doppelte Natur, eine sinnliche und eine geistige, hat, so sind auch die Vorstellungen, welche in das Bewußtseyn treten und Antriebe des Handelns werden, doppelter Art; sinnliche und geistige.

Die sinnliche Vorstellung, in wiefern sie zum Handeln reizt, heißt blinder Trieb (instinctus naturae). Der Trieb geht jederzeit auf das Begehren des sinnlich Angenehmen, und man nennt ihn blind, weil er beim Gefühl dessen, was den Sinnen angenehm ist, von keiner Regel der Vernunft bestimmt wird. Das also, was beim Trieb den Willen bestimmt, ist das Gefühl der Lust oder Unlust, und die Folge davon ist Begehren oder Verabscheuen. Wenn der Trieb dauernd ist, und immer wieder das Bewußtseyn erfüllt, so heißt er dann Neigung, und wenn er das Bewußtseyn gewaltig und ausschließend füllt und beherrscht, so ist er Leidenschaft.

Die Vorstellungen, welche aus der vernünftigen Natur des Menschen hervorgehen, ins Bewußtseyn eintreten und Antriebe zum Wollen, zum Begehren oder Verabscheuen werden, heißen der vernünftige Trieb (dictamen rationis), und sind Folge der Erkenntniß des Gesetzes der Vollkommenheit und des Gefühls seines Werthes. In wiefern das Vollkommene etwas in sich zusammenhängendes und harmonisches ist, und die Vernunft die Idee der Vollkommenheit auf alle Lebensverhältnisse anwendet, so tritt der vernünftige Antrieb auf als Gesetz, Gebot; und da das Vollkommene auch das unbedingt Gute ist, so erkennt der Mensch den Gehorsam gegen das Gesetz für Pflicht, d. i. für eine Regel, welcher er unbedingt gehorchen soll. Der Gegenstand der Pflicht oder das Object des Gesetzes ist das Gute, das Vollkommene, und

das Wohlgefallen daran bestimmt den Willen zum Begehren oder Verabscheuen. Die daraus hervorgehenden dauernden Bestimmungen des Gemüths heißen *Gesinnung*, *Tugenden*, und, wenn sie das Bewußtseyn mächtig und ausschließlich erfüllen, *Begeisterung*. Auch das tugendhafte Wollen erfolgt nur dann, wenn die Vorstellung des Gesetzes der Vollkommenheit ins Bewußtseyn tritt, nie aber aus unbewußtem Gefühl. Man hat zwar bisweilen das *Gewissen* als ein solch unbewußtes Gefühl betrachten wollen, und es neben der Vernunft als selbstständige Quelle des sittlichen Handelns angesehen; aber irrig. Schon das Wort *Gewissen* selbst zeigt, daß es vom Wissen, also vom Bewußtseyn entlehnt ist. Sein Wesen besteht aber darin, daß man ein bald helleres, bald dunkleres Bewußtseyn hat von dem entweder einstimmenden oder nicht stimmenden Verhältnisse unseres Wollens und Thuns zum Gesetz. Das Bewußtseyn des Gesetzes ist daher die nothwendige Bedingung des Gewissens, und das Gewissen geht auch nicht weiter als die Erkenntniß des Gesetzes. Die Völker, wo die Blutrache üblich ist, haben daher für den Mord der Blutrache kein Gewissen, und die Wilden, bei denen es Sitte ist, die abgelebten Greise zu tödten, thun dieses, ohne einen Gewissensvorwurf zu empfinden. Bei rohen und sehr unwissenden Menschen regt sich daher das Gewissen selten, weil sie das Gesetz nicht kennen; je gebildeter aber der Mensch ist, je klarer er das Gesetz der Vollkommenheit erkennt, desto feiner und regsamer ist sein Gewissen. Auch bei dem Rohen aber ist das nach langen Verirrungen aufwachende Gewissen oder Gefühl seines Unrechts kein bewußtloses Gefühl, sondern ein Wissen, ein Erinnern an den frühern, nur durch ein rohes Leben verdunkelten Unterricht über Gesetz und Pflicht.

Beide Antriebe des Wollens, der sinnliche und der vernünftige, sind sich *an sich* nicht entgegengesetzt oder ihrer Natur nach widersprechend, wie man wohl oft geglaubt, und daher den sinnlichen Trieb für an sich unsittlich gehalten hat. Vielmehr sind sie in sofern harmonisch, daß die Vernunft die Befriedigung des sinnlichen Triebes nicht nur billigt, sondern selbst den Pflichten zuzählt. So wird die Befriedigung des

Geschlechtstriebes in der Ehe die „eheliche Pflicht". Der Trieb nach Eigenthum, nach Ehre, tritt in der Moral auf als Pflicht des Fleißes, der Sparsamkeit, der Ehrliebe, der nützlichen Thätigkeit. Die Befriedigung des Triebes nach Speise und Trank, nach Ruhe und Erholung, nach Vergnügen und Zerstreuung wird vom Sittengesetz unter gewissen Bedingungen nicht nur gebilligt, sondern selbst gefordert. Nur dadurch aber entsteht zwischen Trieb und Gesetz ein Conflict, daß der Trieb, als Trieb, blind ist, und auf das Sittengesetz keine Rücksicht nimmt, daß aber das Gesetz der Befriedigung der Triebe gewisse Schranken stellt, sie gewissen Bedingungen unterwirft, und überall als das Regulativ für den Trieb auftritt. Der Trieb ist daher nicht an sich böse, wie es denn überhaupt kein ursprüngliches Böses gibt, sondern er ist auch eine Ordnung des Schöpfers, der uns die Triebe gegeben hat, um den Willen zur Thätigkeit zu bewegen. Das Böse oder die Sünde entsteht nur dann, wenn wir den Trieb auch da befriedigen, wo ihn das Gesetz der Vollkommenheit eingeschränkt wissen will. — Wenn man aber das Gesetz ein göttliches nennt, den Trieb aber nicht, so ist der Grund davon nicht der, daß der Trieb nicht auch von Gott, oder Gottes Willen entgegen wäre, sondern das Gesetz heißt ein göttliches, weil es die Anwendung der Gottesidee auf den Menschen und seine Verhältnisse ist, weil es also seinem Wesen nach ein Spiegel oder Abbild Gottes ist, und weil wir Christen es als ein durch Gott besonders geoffenbartes verehren.

§. 17.

Freiheit des Willens.

Der Ausdruck Freiheit ist für das, was man Freiheit des Willens nennt, unschicklich gewählt. Freiheit ist zunächst etwas Negatives, nämlich Abwesenheit von Zwang, welcher die willkührliche Bewegung hindert. So gibt man einem Thiere die Freiheit, wenn man den Vogel aus dem Bauer, den Fuchs aus dem Käficht läßt, und ihm die willkührliche Bewegung

wieder gestattet. Eben so von Menschen, die man aus Banden, aus dem Kerker entläßt. Diese beiden Merkmale: Abwesenheit des Zwangs und Willkühr der Bewegung, behielt man nun auch bei, als man den Begriff der Freiheit bildlich im politischen und moralischen Sinne nahm. Die politische Freiheit setzte man nun auch in die Abwesenheit hemmender Schranken und in die Willkühr des Thuns, und die Unverständigen suchen die Freiheit darin, daß sie kein Gesetz haben und thun können, was ihnen beliebt. Eine solche politische Freiheit ist aber nirgend vorhanden, ja sie ist nicht möglich, da in der menschlichen Gesellschaft ein Mensch die Schranke des andern bildet, und die Willkühr der Einzelnen überall gehemmt ist durch die Rechte, das Daseyn und die Macht der Andern. Darum hat man längst erkannt, daß die politische Freiheit nur darin besteht, daß wir nicht von der Willkühr Anderer, wohl aber, daß wir von Gesetzen abhangen. Hier ist die Freiheit nicht Abwesenheit aller Schranken, sondern nur der von Willkühr gezogenen, nicht die Erlaubniß, alles zu thun, was man will, sondern die willige Unterwerfung unter Gesetz und Ordnung.

Eben so irrig setzte man die sittliche Freiheit in die Abwesenheit aller bestimmenden Bewegungsgründe des Willens, oder in das Vermögen, allen Willensbestimmungen zu widerstehen, und nach bloßem Wollen zu wählen oder zu verwerfen, zu thun oder zu unterlassen. Diese Vorstellung, welche, wie wir vorher (§. 13.) sahen, mit andern Wahrheiten in offenem Widerspruch steht, ist aber eine ganz grundlose. Denn eine solche sittliche Freiheit gibt es nicht und kann es nicht geben. Das Sittengesetz liegt in der Vernunft vor, und macht sich geltend als nothwendige Regel des Handelns und Schranke der Triebe. Die Meinung aber, als ob wir die Macht hätten, aus bloßem Wollen und nach Willkühr entweder das Gesetz zu erfüllen oder es zu übertreten, ist nichts als eine bloße Täuschung ohne Wahrheit, indem man die *physische* Möglichkeit der Handlung mit der *moralischen* verwechselt, und glaubt, man habe die letztere, weil man die erstere hat. Indem man sich bewußt ist, daß man die Handlung *physisch*

thun könnte, wenn man nur wollte, verwechselt man das Wollen mit dem Können, und vergißt, daß man eben nicht willkührlich wollen kann, und daß daher auch in dem Handeln keine Willkühr vorhanden ist. Denn das Wollen in einzelnen Fällen hängt ab von unserm ganzen sittlichen Zustande, in welchem wir uns befinden, und es ist Selbsttäuschung, wenn man meint, man könne in jedem einzelnen Falle das Gute oder auch das Böse nach Belieben wollen und thun.

Ein Beispiel wird dieß deutlicher machen. Wenn ein ehrlicher Mann, bei dem die Redlichkeit zur festen tugendhaften Gewohnheit geworden ist, eine Rolle Geld auf einsamer Straße findet, so denkt er wohl: dieses Geld kannst du dem Eigenthümer zurückgeben, aber du kannst es auch behalten und in deinen Nutzen verwenden. Indem er so denkt bildet er sich ein, die freie Wahl zwischen beiden Handlungen zu haben. Was er aber hat, das ist eben nur die physische Möglichkeit zu beiden Handlungen, oder die Kraft entweder das Geld zurückzubehalten, oder es dem Eigenthümer abzuliefern. Das Erstere könnte er allerdings thun, wenn er es wollen könnte; aber er kann eben dieses Wollen nicht, weil die Tugend der Redlichkeit bei ihm zur festen Gewohnheit geworden ist. Er fühlt daher nicht einmal eine eigentliche Versuchung zum Behalten des Geldes, und der Gedanke: du könntest auch das Geld behalten, geht als ein müßiger Gedanke einer bloßen Möglichkeit spurlos an seiner Seele vorüber. — Wenn aber einer, der sich zum Betrug und zur Unredlichkeit gewöhnt hat, eine Rolle Geldes auf einsamer Straße findet, so wird er es behalten, denn er wird das Wollen des Zurückgebens nicht haben. Ob er daher gleich auch denken mag: du hast die Wahl, du kannst das Geld behalten, oder auch großmüthig seyn und es zurückgeben! so hat er doch nur die physische Möglichkeit der letztern Handlung, aber nicht die moralische in sich. Vermöge seiner Gewöhnung zum Betrug und zur Unredlichkeit hat er die Macht nicht das Zurückgeben zu wollen.

Eine Wahl findet nur in den wenigen Fällen statt, wo die Gründe für das Eine oder das Andere im Gleichgewichte stehen. Die Entscheidung aber erfolgt auch dann immer erst, wenn durch

Nachdenken oder nähere Prüfung die Macht der Beweggründe sich auf die eine oder andere Seite neigt.

Wenn aber die Freiheit des Willens nicht das Vermögen einer willkührlichen, von keinen Beweggründen abhängigen Wahl ist, was ist sie denn? — Sie ist nichts anderes, als das Vermögen des Menschen, die sinnlichen Antriebe zu beherrschen und das Gesetz der Vollkommenheit zur Regel seines Verhaltens zu machen; also das Vermögen, vernünftig, nach Gottes Willen und Gebot zu leben. Schon die griechischen Weisen erkannten dieses, indem sie sagten: nur der Weise ist frei, der Thor ist ein Sclav*). Auch das Neue Testament legt dem Menschen nirgends das Vermögen einer willkührlichen Wahl zwischen Gutem und Bösem bei, sondern nennt nur den, welcher dem Gesetz der Vollkommenheit folgt, einen Freien, den aber, der dem Triebe gehorcht einen Sclaven. Joh. 8, 32: „ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen"; Vers 34: „Wer Sünde thut, der ist der Sünden Knecht". 2 Korinth. 3, 17: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Daher nennt der Apostel Jakobus Kap. 1, 26 das Sittengesetz „das vollkommene Gesetz der Freiheit", und Paulus ist so weit davon entfernt, in der Tugend einen willkührlichen Wahlact des Guten zu sehen, daß er Röm. 6, 18 schreibt: „nun ihr frei worden seyd von der Sünde seyd ihr Knechte worden der Gerechtigkeit. Ueberhaupt ist ein Vermögen, das zu gleicher Zeit willkührlich auf zwei entgegengesetzte Seiten, auf das Gute oder das Böse, sich richten könnte, ein Unding. Das Vermögen unseres Geistes kann nur entweder das Gute wollen und dann das Böse nicht wollen; oder umgekehrt das Böse wollen und dann das Gute nicht wollen.

Will man nun das Vermögen des Menschen, sich nach dem Gesetz der Vollkommenheit zu bestimmen und die sinnlichen Antriebe darnach zu beherrschen, Freiheit des Willens nennen, so kann man dieß nur in so fern thun, als wir nicht von dem blinden Triebe, wie das Thier, ohne widerstehen zu können bestimmt werden, aber nicht in so fern, als das Wollen des Guten ohne

*) *Μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος, καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος.* Cic. parad. 5.

ausreichende Bewegungsgründe geschähe. Vielmehr wird dieses Wollen jederzeit bestimmt durch die ins Bewußtseyn eintretende und zum Guten mahnende Idee des Gesetzes. Die Sache ist diese.

Das Wollen, das auf ein Handeln geht, hat jederzeit seinen Ursprung in einer in das Bewußtseyn eingetretenen Vorstellung, welche entweder Begehren oder Abscheuen erregt. Vorstellungen, die nicht zum Bewußtseyn kommen, erregen natürlich auch kein Wollen, so wie auch zum Wollen erforderlich ist, daß die Vorstellung eine gewisse Stärke habe, d. h. daß sie das Bewußtseyn erfüllt, es gleichsam an sich zieht, und dadurch dem Begehren oder Verabscheuen Dauer und Stärke gibt. (S. §. 16.)

Nun wissen wir alle aus der Erfahrung, daß der Mensch bei seiner Geburt bis zu dem Zeitpunkte, wo sein Bewußtseyn erwacht, noch keinen Willen äußert und eben so wenig Sünde oder Tugend an sich hat, sondern nur die Anlage dazu. Das erste aber, was das Bewußtseyn des Kindes erfüllt, und allein erfüllt, das sind die sinnlichen Vorstellungen, welche den Trieb wecken und bestimmen. Denn der sinnliche Organismus entwickelt sich zuerst und von selbst, und die aus ihm entspringenden Triebe nehmen daher den Willen ganz in Beschlag. Kleine Kinder, deren Vernunft noch unthätig ist, können daher auch nur durch sinnliche Vorstellungen zum Thun und Unterlassen bestimmt werden. Denn wenn man auch frühzeitig anfängt, das Kind über Gott und sein Gesetz zu unterrichten, so sind doch diese Vorstellungen in dem Kinde noch zu unbestimmt, zu schwach, zu verlöschend, um einen bleibenden Einfluß aufs Handeln auszuüben. Die ersten Einwirkungen auf den Willen des Kindes müssen daher, wie beim Thiere, durch starke sinnliche Reize und deren fortgesetzte Anwendung geschehen, durch sinnliche Belohnung und sinnliche Bestrafung. Indem man diese so lange wiederholt, bis sie dem Kinde immer gegenwärtig sind, und sein Bewußtseyn erfüllen, so wird dadurch endlich der sinnliche Reiz oder das Gefühl des Angenehmen bei Befriedigung des sinnlichen Triebes überwogen, und das Kind unterläßt das Verbotene; unterläßt es aber nicht aus willkührlicher Wahl, sondern weil die Vorstellung der Strafe in seinem Bewußtseyn stärker ist, als die Vorstellung des Angenehmen.

Doch diese Art den Willen des heraufwachsenden Menschen zu bestimmen soll aufhören, sobald durch fortgesetzten Unterricht die Vernunft bei ihm zur Thätigkeit erweckt, und die Vorstellung von Gott und seinem Gesetze zu klarem Bewußtseyn gebracht wird. Denn die Idee des Vollkommenen, als des unbedingt Guten, tritt ins Bewußtseyn mit der kräftigen Ermahnung, sie zur unbedingten Regel des Handelns zu machen. Diese Mahnung, gekräftigt durch das Gefühl des absoluten Werths des Vollkommenen, soll nun das bleibende Motiv werden, das den Willen bestimmen soll, der daher nie eine willkührliche Wahl hat oder haben kann zwischen Gehorsam und Uebertretung. Das aber, was der Mensch selbst dabei thun kann und thun soll, das ist die stete Vergegenwärtigung Gottes und der Vollkommenheit im Bewußtseyn, d. i. daß der Mensch die Idee Gottes und seines Gesetzes, als des absolut Guten, sich im Bewußtseyn immer gegenwärtig erhält, sie also ins Bewußtseyn ruft, darin festhält und sie belebt. Denn unser Geist hat die Kraft, Vorstellungen ins Bewußtseyn zu rufen und darin festzuhalten, oder auch sie aus dem Bewußtseyn zu entfernen, und sie dadurch abzuschwächen. Wenn z. B. eine Versuchung zur Uebertretung uns betrifft, so haben wir das Vermögen entweder die Vorstellungen von Gott, Pflicht, Ehre, Wohlfahrt u. s. w. in unser Bewußtseyn zu rufen, und das Bewußtseyn gleichsam damit zu erfüllen, wo dann der Wille der Versuchung nicht nachgibt, oder auch die Vorstellung des uns vorgehaltenen Angenehmen festzuhalten, immer zu betrachten und damit das Bewußtseyn zu erfüllen, wo dann die Vorstellung der Pflicht verdunkelt und abgeschwächt wird, und der Wille der Versuchung nachgibt. In wiefern wir uns nun bewußt sind, die Vorstellung von Gott und Pflicht, wie wir sollen, selbstthätig in uns aufgerufen und belebt und dadurch unsern Willen zum Guten bestimmt zu haben, in sofern erkennen und fühlen wir, daß wir etwas Eigenes haben an unserm sittlichen Verhalten, also moralisches Verdienst. In wiefern wir aber unterlassen die Idee der Pflicht im Bewußtseyn zu beleben, sondern, was wir nicht thun sollen, die Vorstellung des Angenehmen der Uebertretung in uns beleben und herrschend machen, und so die Uebertretung begehen, so erkennen und füh-

len wir, daß wir auch an der Uebertretung etwas Eigenes haben, also moralische Schuld.

Im Anfange unserer sittlichen Bildung geschieht es nun nicht immer, daß wir die Pflicht immer gegenwärtig erhalten und im Bewußtseyn beleben, daher es in der Bildungszeit des sittlichen Menschen nie ohne Fehltritt abgeht. In der Mahnung zum Gehorsam aber, mit welcher das Gesetz der Vollkommenheit ins Bewußtseyn eintritt, liegt auch die Mahnung, uns zu gewöhnen, dieses Gesetz mit seinen Motiven immer im Bewußtseyn lebendig zu erhalten. Folgen wir dieser Mahnung, so entsteht die sittliche Gewohnheit, das ist die Tugend. Wir werden dann frei, d. i. fähig dem Antrieb des Gesetzes zu folgen, und dieser Gehorsam kostet uns keinen Kampf mehr, sondern ist unsere Lust und Freude. Gewöhnen wir uns aber das Object des Triebes, das Sinnlich-Angenehme im Bewußtseyn gegenwärtig und lebendig zu erhalten, so entsteht die sündliche Gewohnheit, das ist die Sünde, bei welcher uns dann der Ungehorsam gegen das Gesetz auch keinen Kampf mehr mit dem Gewissen kostet, sondern unser Wohlgefallen wird. Das ist die Unfreiheit des Geistes, wo er in die Gewalt der sinnlichen Antriebe geräth.

Wenn die sittliche Gewohnheit so kräftig und beständig wird, daß wir ganz allein und in allen Fällen nur der Mahnung des Gesetzes folgen, so ist die sittliche Freiheit vollendet. Wenn man aber auch eine solche Vollendung nicht geradezu für unmöglich erklären will und kann, so ist doch so viel gewiß, daß es sehr schwer ist, diese Stufe der Vollendung zu erreichen. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt in der großen Vermischung sinnlicher und vernünftiger Vorstellungen in unserm Bewußtseyn, in dem mächtigen Einflusse der so veränderlichen Verhältnisse des Lebens, und in der überwältigenden Lebendigkeit, mit welcher nicht selten sinnliche Vorstellungen ins Bewußtseyn eintreten und es, ohne daß wir es sogleich zu hindern vermögen, überwältigen und wenigstens eine Zeitlang beherrschen, wie z. B. heftiger Körperschmerz, plötzliche Furcht, erregtes Entsetzen, oder andere plötzlich uns überwältigende Gefühle. Darum ist auch bei den besten Menschen der sittliche Gehorsam nicht so unveränderlich und die

sittliche Gewohnheit nicht so mächtig, daß nicht auch bisweilen Abweichungen davon vorkommen sollten, welche in der Moral unter dem Namen der Schwachheitssünden oder der Uebereilungssünden der Frommen bekannt sind.

§. 18.

Das Verhältniß des menschlichen Willens zu dem göttlichen.

Hiermit lösen sich die vorhin (§. 13.) bemerkten Widersprüche zwischen dem menschlichen freien Willen und dem Willen Gottes.

Es ist nämlich sogleich klar, daß die Vorstellung von der sittlichen Freiheit des Menschen, als dem Vermögen sich zum Gehorsam gegen das Sittengesetz zu gewöhnen, und dadurch von der Herrschaft des blinden Triebes befreiet zu werden, auf Gott nicht übergetragen werden darf, da er keine sinnlichen Triebe hat, und keiner Gewöhnung zum Gehorsam gegen das Gesetz bedarf, daß also der Begriff der Tugend nur auf Menschen nicht aber auf Gott anwendbar ist. In Gott ist die Vollkommenheit oder die absolute Güte, wesentlich, und dieses nennen wir seine Heiligkeit. Das Erkennen und Wollen des Vollkommensten ist in ihm eine absolute, ihm von Ewigkeit wesentliche Einheit, bei dem Menschen aber ist das Erkennen und Wollen des Guten eine in der Zeit erst entstehende, allmählig sich bildende und immer wachsende Harmonie.

Die Frage, ob Gott die freien Handlungen vorher wissen könne, die man verneinen müßte, wenn die Freiheit ein unmotivirtes Wahlvermögen wäre und in jedem einzelnen Falle ein Act des unmotivirten Wollens eintrete, ist nun unbedingt zu bejahen. Denn da die Freiheit die Gewöhnung zum Guten ist, und das Handeln in einzelnen Fällen davon abhängt, wie wir uns zum Gehorsam oder Ungehorsam gewöhnt haben, so kann man vorhersehen, wie der Mensch in einzelnen gegebenen Fällen handeln wird, wenn man nur theils seinen sittlichen Zustand genau kennt, theils die Einwirkungen ganz übersieht, welche die Verhältnisse auf ihn machen werden. Schon Menschen sind daher häufig im Stande vorherzusehen, wie andere Menschen in gewissen Fällen

handeln werden. Da nun Gott, der Allwissende, den innern sittlichen Zustand eines jeden kennt, und eben so alle auf uns einwirkende Verhältnisse überschauet, und noch überdieses auch die Leitung dieser Verhältnisse von seinem Willen abhängig sind, so kann er auch untrüglich vorhersehen, wie der Mensch vermöge seiner sittlichen Gewöhnung in gegebenen Fällen handeln werde. Denn unser Handeln in einzelnen Fällen beruht nicht auf einem willkührlichen Wahlactus, sondern ist das Ergebniß unserer innern Zustände, Gewöhnungen und der Einwirkung äußerer Verhältnisse. Ebenso ist das sittliche Verdienst oder die sittliche Schuld nicht sowohl das Ergebniß einzelner Thaten, als vielmehr das Verdienst oder die Schuld, welche wir bei der Bildung unseres ganzen sittlichen Zustandes haben.

Da die Freiheit des Willens kein Vermögen willkührlicher Wahl ist, sondern das Vermögen, sich nach dem Gesetze der Vollkommenheit zu bestimmen, so wird durch das Gesetz und dessen Mahnung zum Gehorsam die Freiheit nicht aufgehoben, sondern erst begründet.

Daß der freie, das ist der zur Tugend gewöhnte und das Gesetz erfüllende Wille nicht mit Gottes Willen im Streit sey, sondern mit demselben in völliger Harmonie stehe, ist offenbar. Denn das Gesetz der Vollkommenheit, welches das Wollen bestimmt, ist Gottes Gesetz. Hierbei kann jedoch dieß vorkommen, und es kommt häufig vor, daß wir bisweilen in der Beurtheilung dessen, was die Pflicht fordert, irren, und so aus Irrthum, aus eingebildeter Pflicht mit den Zwecken der göttlichen Weltregierung uns in Widerstreit setzen. So wurden die wohlthätigsten Veränderungen, welche die Weltregierung herbeiführte, immer von Vielen verkannt, und aus vermeinter Pflicht zurückgestoßen und heftig bekämpft, indem sie meinten, so nur dem Willen Gottes zu dienen; so wurden die religiösen Verfolgungen häufig durch das Feldgeschrei der Unwissenden: „Gott will es!" gerechtfertigt und als ein vermeintliches gutes Werk dargestellt; so verflucht und verfolgt man die vermeintlichen Ketzer angeblich zur Ehre Gottes. Solche Handlungsweise aber gehört der Tugend nicht mehr an, sondern der Sünde, und sie steht daher zur gött-

lichen Weltregierung in dem Verhältnisse, in welchem die Sünde überhaupt zu ihr steht.

Was nun das Verhältniß des sündigen Willens zur göttlichen Weltregierung betrifft, so haben wir schon oben (§. 12.) gesehen, daß im ganzen Weltall das Gesetz einer allmähligen Entwickelung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen herrscht, daß demselben auch der menschliche Geist unterworfen ist, und daß es daher Wille Gottes ist, daß der menschliche Geist mit dem Unvollkommenen anfangen soll. Da die physischen und die moralischen Uebel aus demselben Gesetze hervorgehen, so gilt alles das, was dort von diesem Gesetze gesagt worden ist auch von den moralischen Uebeln, oder von der Sünde.

Wir sahen, daß das physische Uebel objectiv als Uebel gar nicht existirt, sondern nur als Thatsache, als Uebergang in einen andern Zustand. Eben so existirt die Sünde objectiv, d. h. abgesehen von der Verbindlichkeit des Menschen zu Beobachtung des Gesetzes, nicht als Sünde, sondern als Thatsache. So wie das Uebel erst zum Uebel wird durch das menschliche subjective Gefühl, das es erregt, so wird die That erst zur Sünde, zum moralischen Uebel, durch ihre Beziehung auf die Verbindlichkeit des Sittengesetzes, also durch das Gewissen des Handelnden. Ob die Tödtung eines Menschen durch ein reißendes Thier, oder durch eine Seuche, oder durch einen Blitz, oder durch einen andern Menschen, der sein Mörder wird, erfolgt, das macht objectiv, d. h. den Erfolg an sich betrachtet, keinen Unterschied, wohl aber subjectiv, denn in dem letzten Falle ist die Tödtung eine Sünde, weil sie von einem Menschen ausgeht, der dabei das Sittengesetz gröblich übertritt, und daher eine Blutschuld auf sich ladet. Die Sünde als Sünde, hat daher keine absolute, sondern nur eine relative, oder bezügliche Existenz; d. i. nur in wiefern sie eine That ist von einem Menschen gegen das bewußte Gesetz begangen, existirt sie als Sünde. Die Frage daher: warum es Sünde gebe in Gottes Welt, fragt eigentlich nach nichts Anderem, als warum Gott den Menschen das Gesetz der Vollkommenheit gegeben habe und nicht zugleich die Vollkommenheit selbst als Geschenk dazu, sondern wolle, daß der Mensch sich allmählig

zur Vollkommenheit bilden solle. Was über dieses Gesetz allmähliger Entwickelung zu sagen ist, das ist schon oben gegeben worden.

Es erhellt ferner hieraus, daß die Sünde nichts Bleibendes ist, sondern etwas Vergängliches. Wir sehen, daß sie etwas Bleibendes seyn müßte neben der Tugend, wenn die sittliche Freiheit ein Vermögen unmotivirter Entschließung wäre. Da dieß aber die Freiheit nicht ist, sondern der menschliche Wille sich ganz zum Gehorsam gegen das Gesetz Gottes bilden soll, so ist die Sünde etwas, was aus dem Reiche Gottes verschwinden soll. Sie ist nur ein Uebergang oder Durchgang zur Tugend, die Geburtswehe der Vollkommenheit, und soll bei dem Menschen auf den höheren Stufen seiner Entwickelung verschwinden. Da nun vermöge der Idee der Unsterblichkeit dem menschlichen Geiste eine unendliche Reihe von höheren Stufen der Vollkommenheiten eröffnet ist, so ist auch damit gegeben, daß die Entwickelung zur Freiheit, wenn sie auch in diesem Leben noch mangelhaft bleibt, in anderen Welten ihre Vollendung finde.

Hieraus erklärt sich auch das Verhältniß der eigenen Thätigkeit des menschlichen Willens zum göttlichen Willen. Der göttliche Wille hebt die Thätigkeit des menschlichen Willens nicht auf, und der menschliche Wille schränkt den göttlichen Willen nicht ein, ob man dieses gleich öfters vermeinte. So sagte man: Gottes Wille, als der vollkommenste, sey nur einer und sey unveränderlich und allmächtig; er bestimme daher alle Erfolge in der Welt mit unwiderstehlicher Macht und nur auf einerlei Weise, und alles Streben des menschlichen Willens vermöge dagegen nicht das Geringste, sondern auch das menschliche Wollen sey der unabänderlichen und stets sich vollziehenden göttlichen Vorherbestimmung unterworfen, und eines jeden Menschen Thun und Leiden sey unwiderruflich von Ewigkeit bestimmt. Daraus folgerte das fromme Gefühl, daß die eigene Thätigkeit des Menschen zu Erlangung der Güter des Lebens oder zu Abwendung der Uebel, also überhaupt zu Bestimmung des menschlichen Schicksals nicht nöthig sey, daß man daher in Krankheiten keinen Arzt zu brauchen, sein Haus nicht durch einen Blitzableiter gegen Ungewitter zu schützen, überhaupt aber gegen Ge-

fahren keine Vorsichtsmaßregeln anzuwenden habe, indem dieses unbescheidene Eingriffe in Gottes Willen seyen, und doch das geschehen müsse, was Gott beschlossen habe. Die Irreligiosität aber zog daraus die Folge, daß das Gebet zu Gott um Zuwendung des Guten und Abwendung des Bösen etwas Nutzloses und Ueberflüssiges sey, indem Gottes Wille nach seiner Unveränderlichkeit das Beschlossene eintreten lasse, wir möchten bitten, was wir wollten.

Der Grundirrthum hierbei ist, daß man die Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens nicht bloß auf das Ziel aller Weltentwickelungen, den Endzweck des Weltalls, bezieht, sondern auch auf die Mittel und Wege, welche zu diesem Ziele führen sollen, und also voraussetzt, daß Gott nur Einen Weg, nur Einen Gang der Weltentwickelung wollen könne, und dieser daher unabänderlich bestimmt sey. — Doch so gewiß die Vernunft erkennt, daß das Endziel, für welches das Universum geschaffen ist, Eines und ein unabänderliches sey, so wenig vermag sie doch zu behaupten oder zu erweisen, daß nur Ein Weg dahin führen, und daß es nicht mehrere Wege dazu geben könne. Vielmehr zeigt die genaue Erforschung der Welt, daß der Weg zum Ziele, d. h., daß die Veränderungen, welche das Erschaffene durchzugehen hat, das Werden der Welt, nicht auf Eine, sondern auf sehr mannigfaltige und verschiedene Weise, ja, vom menschlichen Standpunkte aus betrachtet, selbst auf entgegengesetzten Wegen geschehe.

Dieses zeigt schon die unendliche Verschiedenheit, ja die entgegengesetzte Beschaffenheit der Stoffe, welche der Schöpfer erschaffen hat. Wir finden Wasser, Luft, Feuer, Erde, Gestein, Metalle, und alles dieses nicht in einer, sondern in vielen Arten, die zum Theil entgegengesetzte Natur haben, wie Feuer und Wasser, Stickstoff und Sauerstoff. Dieß zeigen die unendlich verschiedenen Arten chemischer Verbindungen, welche diese Stoffe eingehen können und wirklich eingehen, und wodurch ihre Natur und Wirkungsart ganz verändert wird. Und wie viele und verschiedene Wege sind es nicht, auf denen die Stoffe in belebten Organismen fortgebildet werden? Da sehen wir Moose, Kräuter, Sträucher, Bäume, Palmen, und von diesen wieder zahl-

reiche Unterarten, bittere und süße, giftige und gesunde, diese den Sümpfen und ihrem oft giftigen Hauche, jene dem dürren Sande, diese dem Felsgetrümmer, jene dem fruchtbaren Lande entsprießend. Eben so geht die höhere Fortbildung des Weltstoffs im Reiche der Thiere nicht auf einem und demselben, sondern auf sehr verschiedenen, oft entgegengesetzt scheinenden Wegen weiter fort, durch Infusionsthierchen, Gewürm, Insecten, Fische, Vögel, Säugethiere ꝛc., die wieder in sehr verschiedene Unterarten, giftige und giftlose, räuberische und friedliche, gutmüthige und bösartige zerfallen. Und doch kann gar kein Zweifel seyn, daß alle diese so verschiedenen und zum Theil entgegengesetzten Gestaltungen nichts sind, als verschiedene Wege zu Einem Ziele, das in dem Endzwecke der ganzen Schöpfung liegt.

Wir sehen dieses auch aus den großen Verhältnissen des Weltalls, so mangelhaft wir diese auch kennen. Nicht etwa nur Eine Art von Weltkörpern, als könnte nur Eine das beste Mittel für den Zweck des Schöpfers seyn, erblicken wir, sondern in unserm Sonnensystem haben wir die selbstleuchtende Sonne und die lichtlosen Planeten, von denen mehrere keine Trabanten, andere aber Trabanten haben und Saturn selbst mit einem räthselhaften Ringe umgeben ist; ferner Cometen, die wieder ganz anderer Natur zu seyn scheinen als die Planeten und die Sonne, und endlich wahrscheinlich auch einen Gürtel kleiner Körper, die uns als Sternschnuppen und Meteorsteine sichtbar werden. Erheben wir den Blick weiter, so finden wir zahllose Sonnen, verschieden an Größe und an Licht (weiße, gelbe, rothe, blaue Sterne), Doppelsterne, Sternhaufen, Milchstraßen, Lichtnebel und deren Gegensatz ganz schwarze Stellen des Himmels, welche auf Stoffe ganz entgegengesetzter Art, als die Sonnen sind, schließen lassen.

Wir haben daher durchaus keinen Grund zu vermuthen, geschweige denn zu behaupten, daß die Weltregierung Gottes an Eine Art des Ganges und der Mittel gebunden sey, sondern wir müssen erkennen, daß es eben in dem Wesen der höchsten Vollkommenheit liegt, eine unendliche, für uns unbestimmbare Menge von Mitteln und Wegen, die uns oft ganz entgegengesetzter Natur zu seyn scheinen, zu kennen und zu gebrauchen,

um die Durchführung ihres Weltplans zu bewirken. Gibt es doch schon für Menschen mehr als einen Weg zur Erreichung unserer Zwecke, der oft einen Gegensatz bildet. Der Chemiker kommt zu seinem Ziele bald auf trockenem, bald auf nassem Wege, der Erzieher bald durch Belohnung bald durch Strafe, bald durch Strenge bald durch Nachsicht; der Arzt heilet den Kranken, indem er die Thätigkeit der Organe bald belebt, bald vermindert; der Feldherr wehret dem feindlichen Heere bald durch defensive, bald durch offensive Maßregeln, bald dadurch, daß er eine Art des Kampfes in die andere übergehen läßt.

Wenn denn nun die Mittel und Wege, wodurch Gott die Weltentwickelung ihrem Endzwecke entgegenführt, so sehr verschieden seyn, ja ganz entgegengesetzte Richtungen nehmen können, so ist auch für die Wesen, denen Gott eine eigene Thätigkeitskraft gegeben hat, also auch für den Menschen, die Möglichkeit gegeben, selbstthätig eine eigene, und zwar verschiedene Richtung einzuschlagen. Es wirkt nicht störend auf die göttliche Weltregierung, wenn wir eigene Entschließungen fassen und ausführen, sondern alle Wirkungen des menschlichen Wollens, selbst die sündigen und thörichten, müssen doch in ihren Folgen den Zwecken der göttlichen Weltregierung dienstbar werden, indem Gott die Folgen alles Thuns, auch die des Ungehorsams gegen das Gesetz der Vollkommenheit, nach seinen Zwecken, oder nach dem Weltzwecke leitet. Die Meinung daher, daß der göttliche Wille alle Theile unseres Geschicks im Voraus nur auf Eine Weise, die durchaus keine Abänderung vertrage, vorherbestimmt habe, woraus man folgerte, daß die menschliche Thätigkeit etwas Ueberflüssiges sey, ist grundlos und irrig. Vielmehr hat Gott die eigene Thätigkeit des Menschen gewollt, ihm die Kraft dazu gegeben, und diese Thätigkeit mit zu einem Factor menschlicher Zustände gemacht, wie er den Menschen überhaupt zu seinem Bilde erschaffen, und ihm daher auch das Vermögen gegeben hat, durch mechanisches und chemisches Trennen und Verbinden der Dinge in den Lauf der Entwickelungen thätig einzugreifen, als ein Schöpfer im Kleinen die Erzeugnisse der Erde zu veredeln, zu vermehren, die Erde durch seinen Kunstfleiß zu verschönern und die menschlichen Zustände zu verbessern. Doch

alle Wege, welche wir nur immer einschlagen können, müssen der Erreichung des göttlichen Schöpferzwecks dienen.

Es war daher nur eine Verirrung des frommen Gefühls, wenn man meinte, es bedürfe der eigenen Thätigkeit nicht um Wohlstand zu erwerben, zu Ehren und Würden zu gelangen, seinem Geschick eine bessere Wendung zu geben, oder Uebel von sich abzuwehren und drohenden Gefahren zu entrinnen. Muß doch auch das Thier sich seine Nahrung *suchen*, sein Nest oder seine Wohnung bauen, und der Gefahr entfliehen oder sich gegen sie vertheidigen. Auch die Aussprüche Jesu Matth. 6, 24—33 darf man hier nicht zur Unterstützung jener Verirrung anführen wollen, da Jesus hier mit den Jüngern spricht, welche, um Jesum zu hören und das Evangelium zu verkündigen, ihren Beruf und ihre erwerbende Thätigkeit aufgegeben hatten, also das Gesagte nur den Jüngern gilt, nicht allen Christen. Auch gilt seine Abmahnung nur dem *Sorgen*, d. i. der ängstlichen Besorgniß um Nahrung und Kleidung, nicht aber der *Arbeit* für beides. Eben so wenig mag man die Stelle Psalm 127, v. 1. 2 hieher ziehen, da sie nur den Gedanken ausspricht, daß alles unser Thun und Streben erfolglos sey, wenn nicht Gott seinen Segen dazu gebe. Das Wahre ist, daß wir für unsere Zwecke alles thun müssen, was wir thun können, oder was in unserer Gewalt steht, daß wir aber bei dem, was nicht in unserer Gewalt steht, Gott vertrauen und erwarten müssen, ob er seinen Segen dazu geben wolle. Denn unter *Segen Gottes* ist nichts anderes zu verstehen, als die von uns nicht abhängige, günstige Verknüpfung von Umständen, wodurch unser erlaubtes Bestreben einen glücklichen Erfolg gewinnt.

Ferner ist klar, daß auch kein Grund vorliegt, das *Gebet* für überflüssig zu halten. Es wäre überflüssig, wenn die Welt eine Maschine wäre, die Gott angelassen hätte zum Ablaufen, oder wenn Gott immer nur auf Einem Wege und auf Eine Weise seinen Regentenwillen vollziehen könnte. Beide Voraussetzungen aber sind, wie wir gesehen haben, ganz grundlos. Vielmehr, da Gott auf sehr verschiedenen, ja selbst entgegengesetzt scheinenden Wegen die Veränderungen der Welt zu seinen Absichten leitet, so kann er unser Gebet *erhören*, d. h. er kann

uns den Weg zum Ziele gewähren, um den wir ihn bitten, ohne daß dadurch sein Regentenwille vereitelt würde. Auch ist das Gebet ein nothwendiger und natürlicher Ausdruck der Andacht und unserer geistigen Gemeinschaft mit Gott, daher es uns ziemen würde zu beten, selbst wenn keine Wirkung des Gebets bei Gott anzunehmen wäre.

So ist also der menschliche Wille nicht durch den göttlichen mit eiserner Nothwendigkeit vorherbestimmt, aber der menschliche Wille, selbst der sündige, kann auch den göttlichen Willen nicht beschränken. Was auch der menschliche Wille thun mag, so stehen doch die Folgen unseres Thuns nicht in unserer, sondern in Gottes Gewalt, und werden von der göttlichen Weisheit zu Beförderung ihrer Zwecke, die unseren Absichten oft ganz entgegengesetzt sind, umgeleitet. Alles, das Gute und das Uebel, die Tugend und die Sünde, muß in seiner Verbindung mit dem Ganzen und in seinen Wechselwirkungen dem göttlichen Regentenwillen dienstbar werden, und der Thor wie der Weise, der Ungerechte wie der Gerechte, müssen Gottes Schöpferzwecke erfüllen, nur jener unbewußt, mit Schuld beladen und auf eine für ihn empfindliche Weise, dieser aber bewußt, mit Verdienst geschmückt und auf eine für ihn selige Weise.

§. 19.

Die Idee des Reiches Gottes und der Kirche.

Nach der §. 6 gegebenen Uebersicht ist nun die Idee des Reiches Gottes und der Kirche darzustellen. Da diese jedoch auf die göttliche Offenbarung, also auf die historische Entwickelung der religiösen Gemeinschaft zu beziehen ist, von welcher später die Rede seyn wird, so genügt es, hier im Allgemeinen Folgendes zu erinnern.

Der Wille Gottes in Beziehung auf die vernünftigen Wesen kann kein anderer seyn, als die allmählige, immer fortschreitende Entwickelung ihrer Vernunft zu immer klarerer Anschauung der Idee der Vollkommenheit, d. i. Gottes selbst, und zu immer wachsender Anwendung derselben aufs Leben, also die wahre Religion. Diejenigen Wesen im Weltall, bei denen diese Ent-

wickelung vorhanden und in voller Bewegung ist, bilden in ihrer Gesammtheit das Reich Gottes im engern Sinne. Denn im weitesten Sinne ist das Weltall, als der Schauplatz der Herrschaft Gottes, das Reich Gottes; im engeren Sinne ist es die vernünftige Welt; im engsten Sinne aber, in welchem wir es hier nehmen, und als Ideal nehmen müssen, ist das Reich Gottes die Gemeinschaft derer, in denen die Gottesidee lebt und herrscht, also Gott recht erkannt und sein Gesetz, oder die absolute Vollkommenheit, als unbedingte Norm des Lebens verehrt wird. Das Band, das diese religiöse Gemeinschaft verknüpft, ist die Anerkennung des wahren Gottes als Oberherrn, und seines Gesetzes als eines allgemeinen und absolut gültigen. In dieser Einheit des Oberherrn und des Gesetzes ist die religiöse Gemeinschaft Eine, und in der Erhebung des Gesetzes der Vollkommenheit zur allgemeinen und unbedingten Geltung ist sie eine heilige, und, da alle Menschen den vernünftigen Geist haben, also der wahren Religion fähig sind, so ist auch diese Gemeinschaft eine katholische, d. i. allgemeine, und bestimmt, allgemein zu werden. — Ihre Gottesverehrung ist innerlich die Andacht, d. i. das innige Anschauen, und die lebhafte Vergegenwärtigung Gottes und seiner Vollkommenheit, welche, wenn sie in Worte und äußerliche Zeichen ausbricht, Anbetung heißt, — äußerlich aber das Leben in Gott, d. i. das Gesinntseyn und Handeln nach der Gottesidee als der Norm unseres Lebens.

So wie alle Ideen auf die Welt zurückzubeziehen sind, also auch die Idee des Reiches Gottes oder der religiösen Gemeinschaft. Als Gemeinschaft umfaßt sie Individuen und kann daher nur realisirt werden im Raume, also in localer Beschränkung, und dadurch wird das Reich Gottes zur Kirche, d. i. zu einer religiösen Gemeinschaft, welche in gewisse Grenzen eingeschlossen ist *). Das Reich Gottes konnte daher auf unserer Erde nur

*) Das griechische ἡ ἐκκλησία, latein. Ecclesia, bedeutet die aus den Häusern auf die öffentlichen Plätze zusammen berufene Menge, die öffentliche Volksversammlung; das deutsche Kirche aber stammt von einer alten gemeinschaftlichen Sprachwurzel *Kirk* oder *Kerk* ab, wel-

auftreten als Kirche, als eine durch Zeit und Raum beschränkte religiöse Gemeinschaft. Die Materie der Kirche ist die Menge, welche sie unter sich begreift, die Form derselben ist das gemeinsame religiöse Band, das die Menge zu einer Einheit verknüpft.

Als erfahrungsmäßige religiöse Gemeinschaft kann die Kirche sich nicht mit der innern Anschauung Gottes, oder der Andacht begnügen, sondern sie muß diese zum äußerlichen Bande der Gemeinschaft machen. Und dieses geschieht durch das Bekenntniß der Gottesidee, das sie öffentlich ablegt, und von allen ihren Gliedern ablegen läßt, und durch die öffentliche Gottesverehrung oder den Cultus, der theils gemeinschaftlicher Ausdruck der innern Anbetung Gottes, theils in den Ceremonien sinnbildliche Darstellung und Belebung der religiösen Ideen seyn soll. Die Ceremonie muß, wenn sie rechter Art seyn soll, ein adäquates und das Gefühl ansprechendes Sinnbild der religiösen Idee seyn, und ihr Zweck ist nur, diese Idee im Gefühl der Gemeinde zu beleben, kann aber nie seyn, eine objective Wirkung auf Gott oder die übersinnliche Welt hervorbringen zu wollen, in welchem Falle die Ceremonie Aberglauben seyn würde, wie die angebliche Zauberei.

Da die Individuen der Kirche durch Geburt und Tod immer wechseln, die Kirche aber durch alle Geschlechter bleiben, und für das religiöse Leben wirksam gemacht werden soll, so muß die Gemeinde dafür sorgen, daß die religiösen Ideen an den Geist eines Jeden gebracht, und so belebt werden, daß sie das Leben beherrschen. Sie bedarf dazu des Lehramts, dessen Aufgabe es ist, die religiösen Ideen öffentlich zu bekennen, sie in allen Gliedern der Gemeinde zu klarer und lebendiger Anschauung zu bringen, und so sie für das Leben wirksam zu machen. Zu besserer Beobachtung der Ordnung hat man dem

---

che das Runde und Geschlossene bedeutet, und in den Wörtern κίρκος, κιρκόω, circus, circulus, carcer, Kerker, sichtbar ist. Das deutsche Kirche weiset daher zuerst auf den geschlossenen Ort der Versammlung, und dann in übergetragener Bedeutung erst auf die Gemeinde, die sich da versammelt.

Lehramte auch die Verwaltung des Cultus übertragen; das Hauptmittel aber für des Lehramts Zweck ist die Predigt, als unterrichtende, ermahnende und tröstende Rede. Das höchste Object des Lehramts so wie sein höchstes Gesetz sind die religiösen Ideen. Es hat daher mit politischen Dingen eigentlich nichts zu thun, kann aber auch von der Politik keine Vorschrift darüber annehmen, was und wie es lehren soll (Lehrfreiheit).

Da alle Menschen die Fähigkeit zur wahren Religion haben, so soll die Kirche eine allgemeine seyn. Sie ist daher an den Staat nicht gebunden, sondern geht weit über ihn hinaus auf alle Völker, auf die Menschheit. Zu ihrer Existenz bedarf sie nicht der Bewilligung des Staats, da sie mit Gott und mit der vernünftigen Natur des Menschen gegeben ist. Da sie ihr höchstes Regulativ in der Idee der Vollkommenheit hat und allein haben kann, so ist sie vom Staate, als rein-religiöse Gemeinschaft, unabhängig; der Staat dagegen, da er nichts anderes seyn will und soll als die verkörperte Idee des Rechts, muß seine Abhängigkeit von den gesammten Ideen, besonders der Idee Gottes und seines Gesetzes, anerkennen, da in dieser die Rechtsidee mit eingeschlossen ist. Er ist und soll daher seyn ein religiöser Staat, d. i. ein solcher, der die unbedingte Geltung der religiösen Ideen überhaupt, und des Gesetzes der Vollkommenheit insonderheit anerkennt.

Diese allgemeinen Grundsätze sind aber nicht etwa auf die in der Erfahrung vorkommenden Kirchen geradezu anzuwenden, indem diese viel mehr, als das allgemeine Religiöse haben, wodurch sie eben zu Particularkirchen werden. Von ihnen wird unten bei der christlichen Kirche zu reden seyn. — Hier ist nur zu bemerken, daß sich diese allgemeine Kirche in ihrer Allgemeinheit nicht realisirt findet, sondern enthalten ist in einer Anzahl religiöser Gemeinschaften, welche das Allgemeine individualisirt haben.

Daß es aber verschiedene Kirchen gibt, davon ist der Grund nicht allein in den verschiedenen Stiftern der religiösen Gemeinschaft und in der Individualisirung der Menschheit in einzelne Völkerschaften zu suchen, sondern er liegt auch in der Sache selbst. Da nämlich, wie wir bald sehen werden, die Entwicke-

lung der religiösen Ideen eine fortschreitende und eine durch die Weltwissenschaft bedingte ist, diese aber nicht bei allen Völkern gleichmäßig fortschreitet, und da endlich auch die Bildung des Menschengeistes zur Vollkommenheit weder mechanisch geschieht, noch organisch erwächset, folglich die religiöse Bildung in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern auch verschieden seyn muß: so war die Entstehung verschiedener religiöser Gemeinschaften unvermeidlich. Diese Verschiedenheit soll aber keine bleibende seyn, sondern immer mehr und mehr, so wie die Bildung des Geistes fortschreitet, in eine Einheit zusammengehen, oder in eine solche Gemeinschaft, in welcher die Idee der höchsten Vollkommenheit zu voller und reiner Entwickelung kommt. Diese Gemeinschaft ist die christliche, welche allein geeignet ist, die Religion der Menschheit zu werden und alle partikularistische Kirchen aufzulösen.

§. 20.

Die Idee der Unsterblichkeit.

Daß der Mensch dem Absterben und dem Tode unterworfen ist, beruht auf einem Gesetze des Schöpfers, das er für alle organisirte Geschöpfe dieser Erde ausgesprochen hat, mithin auch für den Menschen, in wiefern das Leibliche an ihm ein irdischer Organismus ist. Der Gedanke, daß der Tod ein Uebel und eine Strafe der Sünde sey, konnte nur im Dualistischen Systeme entstehen. Bei tieferer Betrachtung der Natur finden wir vielmehr, daß er das Mittel ist, das Leben auf der Erde in ewiger Jugend zu erhalten, wo das Alternde stets durch das Jugendliche ersetzt wird, und daß gerade dieser Wechsel der Organisationen das Hauptmittel ist, das Prinzip des Lebens durch die mannigfaltigsten Stufen fortzubilden zu höherer Entfaltung. Wir werden hernach dieses besonders besprechen.

Der Tod des leiblichen Organismus des Menschen besteht darin, daß eines oder mehrere Organe entweder durch Abnutzung im Alter, oder durch gewaltsame Verletzung, oder durch zerstörende Stoffe unbrauchbar, zerstört, und dadurch unfähig werden,

vom Lebensprinzip länger belebt zu werden, das sich nun von dem Körper, den es belebt und zusammengehalten hatte, löset, und den Organismus der Auflösung aller seiner Theile nach chemischen Gesetzen überläßt, die nun durch die Zersetzung (Fäulniß) von einander scheiden und neue chemische und organische Verbindungen eingehen.

Hier entsteht nun die Frage: ob mit dem Leiblichen des Menschen auch der Geist mit vergehet, und ob auch er zerfließt und in Theile sich auflöset, wie der körperliche Organismus, und daher das Leben des Geistes in der Einheit seines Bewußtseyns mit dem Tode aufhört, — oder ob im Gegentheil der Geist des Menschen nicht mit dem leiblichen Organismus zerstört wird, sondern in der Einheit des Bewußtseyns nach dem Tode fortdauert, stets fortdauert? — Die letztere Vorstellung spricht das aus, was man *Unsterblichkeit* der Seele nennt, d. i. diejenige Beschaffenheit derselben, nach welcher sie beim Tode des Körpers nicht mit stirbt, sondern fortlebt; genauer: die Bestimmung unseres vernünftigen Geistes, daß sein in der Einheit des Bewußtseyns beschlossenes Geistesleben in einer unendlichen Annäherung zum vollkommensten Geistesleben Gottes fortgebildet werden soll; also die Fortdauer des Geistes und seiner Kräfte mit Selbstbewußtseyn. Die Idee der Unsterblichkeit ist also eigentlich die Anwendung der Gottesidee bezogen auf das Seyn unseres vernünftigen Geistes. So wie die Idee Gottes bezogen auf unser Gesinntseyn und Handeln zur Idee des göttlichen Gesetzes, des Gesetzes der Vollkommenheit, und zur Pflicht für uns wird; so wird die Idee Gottes bezogen auf das Seyn des vernünftigen Geistes zur Idee der Unsterblichkeit und zur Bestimmung des Geistes. Daß damit die Fortdauer des Selbstbewußtseyns nothwendig verbunden seyn muß, ist klar, weil auch das vollkommenste Leben, Gottes Leben, in der Einheit des höchsten Bewußtseyns beruht. Eine Fortdauer unseres Geistes als bloßer Stoff, mit Verschwinden des Bewußtseyns, würde auch für uns eine ganz gleichgültige Vorstellung seyn, und nichts anderes bezeichnen, als was auch im Tode des Körpers geschieht, nämlich daß seine Stoffe fortdauern, das Band derselben aber, die Organisation, aufgelöset wird.

Eines eigentlichen Beweises der Wahrheit der Idee der Unsterblichkeit bedarf es nicht und kann es auch nicht geben; denn es gilt von dieser Idee das, was §. 5 von der an sich gewissen Wahrheit alles Idealen gesagt worden ist. So wenig das Daseyn Gottes und die Wahrheit des Sittengesetzes eines Beweises bedarf, so wenig auch die Idee der Unsterblichkeit. Die Idee der Fortdauer des bewußten Geisteslebens ist vielmehr eine der Vernunft nothwendige, daher wir auch bei allen Völkern, wo es zu einiger Vernunftbildung gekommen ist, den Glauben an Unsterblichkeit vorfinden.

Ueber den Zustand des neuen Geisteslebens nach dem Tode kann die Vernunft aus der Natur der Idee nur die eine Behauptung aufstellen, daß in demselben eine höhere Entwickelung der Vernunft eintreten müsse, also ein umfassenderes und helleres Bewußtseyn von sich selbst und der Welt, und eine höhere Thätigkeit. Denn Bewußtseyn und Wirken erfüllen den Begriff des Lebens. Da aber dieses Leben ein vernünftiges ist, so muß sich das höhere Bewußtseyn offenbaren in größerer Erkenntniß des Wahren und lebhafterem Gefühle des Guten und Schönen, und die höhere Thätigkeit in einem dem Wahren, Guten und Schönen völlig zugewendeten und demselben dienenden Leben. Da aber die Fähigkeit der menschlichen Individuen und ihre Fähigkeit für das höhere Geistesleben sehr verschieden ist, und besonders in die Gegensätze der Tugend und des Lasters ausgeht, so muß die Vernunft zugleich erwarten, daß des Schöpfers Weisheit und Gerechtigkeit die Verhältnisse des neuen Lebens so geordnet habe, daß in ihren Verschiedenheiten jedes Individum in ein seiner Bildung und seiner moralischen Beschaffenheit angemessenes Verhältniß kommen werde, wo es durch Belohnung und Strafe weiter fortgebildet wird. Denn auch die Strafe kann keinen andern Zweck haben, als die Heilung und Fortbildung des Geistes für Gottes Schöpferzweck mit dem Menschen.

Dieß und mehr nicht ist es, was aus der Idee der Vernunft von der Unsterblichkeit folgt. Alles andere, was man sich über den neuen Aufenthaltsort der Geister und über ihr ganzes äußerliches Verhältniß vorgestellt hat, das kann nur bemessen werden durch die Rückbeziehung der Idee der Unsterblichkeit auf

die Welt. Denn so wie alle Ideen eine Rückbeziehung zum Erfahrungsmäßigen haben, so auch diese. Darum waren die Vorstellungen der Völker von Unsterblichkeit eben so verschieden, wie ihre Vorstellungen von der Welt. Wie verschieden sie waren, dieß soll weiter unten angeführt werden. Hier sey nur so viel bemerkt, daß der Spielraum der Einbildungskraft desto größer ist, je weniger man das Weltall kennt, und daß daher die Vorstellungen von der Beschaffenheit des künftigen Lebens desto mehr der Phantasie angehören, je mangelhafter die Kenntniß des Weltalls ist *).

Nach dem jetzigen Standpunkte der Weltwissenschaft können wir von der Unsterblichkeit keine andere Vorstellung auffassen, als daß unser vernünftiger Geist in einem andern Weltkörper eintreten, dort mit einem neuen Organ zum Verkehr mit der sinnlichen Welt ausgestattet werden, und ein Leben höherer Ordnung beginnen wird, um weiter zur Vollkommenheit fortgebildet zu werden. Da alle Menschengeister dieselbe Natur, und dieselbe Vorbildung für die neue Welt haben, so ist zu erwarten, daß sie alle auch in eine und dieselbe Welt werden aufgenommen werden, daß aber die unendliche Verschiedenheit der äußerlichen Verhältnisse, die eben so groß seyn wird als auf dieser Erde, der göttlichen Gerechtigkeit den weitesten Spielraum zu einer angemessenen Vergeltung geben kann und geben muß. Das irdische Leben erscheint daher als eine Vorbereitung, ein Vorleben für das künftige, und der Leibestod als der Uebergang zu einer neuen Geburt. Die Frage hat daher keine Bedeutung, ob nicht, da der Geist in der künftigen Welt ein neues Organ für die Gemeinschaft mit der Sinnenwelt bekommt, auch ein Ableben dieses Organs und also ein neuer Tod erfolgen könne? Die Frage kann nämlich unbedenklich, als wahrschein-

*) Mit der Beschaffenheit des künftigen Lebens haben sich besonders zwei Schriften beschäftigt, die eine von Lavater nach Eingebung einer frommen Phantasie, die andre von Nürnberger nach der Grundlage der Ermittelungen der neuesten Astronomie über die Beschaffenheit der Planeten. S. Joh. Casp. Lavater Aussichten in die Ewigkeit. 4te Aufl. Zürich 1782. 8. 4 Theile. Joh. Emil Nürnberger: Stilleben oder über die Unsterblichkeit der Seele. Kempten 1839. 8.

lich, bejahet werden, indem auch dieser Tod nur das Mittel zu einem Uebergang in noch vollkommenere Zustände, also als neue Geburt zu einem höhern Daseyn zu betrachten wäre. Die Meinung aber der ältern Zeit, als ob die künftige Welt gar nichts Mangelhaftes haben und die Seligkeit der Seelen ein stetiges, nie wechselndes, sondern ewig gleiches Gefühl seyn werde, ist zu verneinen, und wurde schon von den besonnenern Kirchenlehrern der ältern Zeit aufgegeben. Denn ein solches ewig gleiches und vollkommenes Gefühl des Lebens kann nur in Gott selbst seyn, der daher auch der allein selige heißt, nicht aber in dem Geschöpf. Auch sagt Paulus dasselbe, wenn er 1 Kor. 13, 13 spricht, daß Glaube, Liebe und Hoffnung bleiben; denn der Glaube setzt ein mangelhaftes Wissen voraus, die Liebe ein Bedürfniß, und die Hoffnung die Vorstellung von einem Gute, das man noch nicht hat. Auch liegt es wohl in dem allgemeinen Gesetz des allmähligen Fortschreitens, daß die nächste unsern Geist aufnehmende Welt solche Beschaffenheit haben wird, durch welche der Geist geweckt und weiter entfaltet wird, und daß daher das neue Geistesleben nicht ein stetiges Genießen und Einziehen seliger Gefühle seyn kann.

Da aus der Einerleiheit der Natur der Menschen folgt, daß Eine und dieselbe Welt alle, welche durch den Tod von der Erde scheiden, aufnehmen wird, so ist es nicht zweifelhaft, daß die Verstorbenen in Einer Welt, und die Guten und Bösen, aber in verschiedenen Verhältnissen, beisammen seyn werden. Hierbei entsteht nun von selbst die Frage: ob sie sich auch wiedererkennen, und überhaupt, ob sie eine klare Erinnerung vom Erdenleben haben werden? — Man hat dieß in neuern Zeiten bezweifelt, weil das Kennen und Unterscheiden der Persönlichkeiten durch die individuelle Form des sinnlichen Leibes bedingt werde, der doch im Tode seine Zerstörung finde, folglich die reinen Geister in jener Welt nichts hätten, woran sie sich in ihrer irdischen Individualität erkennen könnten. Auch werde uns kein großes Verlangen bleiben, mit andern, nur wenige ausgenommen, wieder zusammenzutreffen, und gar keines, mit ihnen die vorigen Verhältnisse anzuknüpfen. Endlich sey auch das Gedächtniß etwas, was von den Bildern, die sich im Ge-

hirn abdrückten, abhänge, und daher mit der Zerstörung des Gehirns verloren gehen müsse.

Was den ersten Grund betrifft, daß die Unterscheidung der Persönlichkeiten durch die Leibesform geschehe, so ist zwar gewiß, daß dieß das nächste und gewöhnlichste Mittel der Unterscheidung und der Erkenntniß der Persönlichkeit ist; aber es ist nicht das einzige, sondern es gibt auch eine Individualität des Geistes und Herzens, woran sich die Seelen erkennen, und wodurch die oft mangelhafte Unterscheidung der sinnlichen Individualität ergänzt, gesichert oder auch berichtigt wird. Wir können daher die Möglichkeit auch anderer als sinnlicher Erkenntnißweisen der geistigen Persönlichkeiten nicht läugnen, da daraus, daß im jetzigen Leben das Erkennen der Person zunächst und gewöhnlich durch den sinnlichen Leib erfolgt, nicht geschlossen werden kann und darf, daß dieses der einzig mögliche Weg der Erkenntniß sey. Denn die Erfahrung gibt nie mehr als das Wirkliche eines Falls, wobei die Möglichkeit vieler andern Fälle stets offen bleibt. Dazu kommt, daß der Geist auch in der künftigen Welt, da sie eine sinnliche ist, auch ein neues Organ zur Wahrnehmung derselben erhalten muß, von welchem wir noch keine Vorstellung haben, von dem wir daher auch nicht wissen können, ob nicht durch dasselbe ein Wiedererkennen von Persönlichkeiten vermittelt werden wird.

Was den zweiten Grund betrifft, daß die Geister in der Ewigkeit kein Verlangen haben würden, frühere Verhältnisse wieder anzuknüpfen, so ist nicht zu läugnen, daß die gröbern sinnlichen Vorstellungen, die man sich von den Verhältnissen der Verstorbenen so oft machte, alles Grundes entbehren. Wenn manche Völker die Sclaven und das Leibpferd des Verstorbenen auf seinem Grabe mit tödten und mit ihm begraben, oder ihm seine Waffen mitgeben, oder wenn der Hindu das Weib des Verstorbenen auf seinem Grabe mit verbrennt, damit er in der andern Welt dasselbe gleich wiederfinde, oder wenn die Christen die Vorstellung hegen, daß sie sich Familienweise dort wieder zusammenfinden, und der Fürst als Fürst, der Edle als Edler, der Bauer als Bauer werde wieder anerkannt werden; so sind dieses freilich Vorstellungen, welche der Phantasie angehören und

wofür sich nirgend ein Grund entdecken läßt. Auch muß man zugestehen, daß das Interesse an geliebten Persönlichkeiten durch die Zeit nicht nur verwischt, sondern oft auch gänzlich ausgelöscht wird, und daß der Gedanke, gerade wieder mit den Personen in der neuen Welt zusammenzutreffen und in Gemeinschaft mit ihnen fortzuleben, mit denen wir hier durch Ort, Zeit und Umstände leben mußten, zwar für einige, aber bei weitem nicht für alle Menschen ein erwünschter ist, und daß dasjenige, was uns gewisse Persönlichkeiten so angenehm macht, weniger Beschaffenheiten des Geistes als Beschaffenheiten des sinnlich Angenehmen sind, die dort nicht wiederhergestellt werden. Auch mag man nicht in Abrede stellen, daß überhaupt das irdische Leben und alle Verhältnisse dieser Erde so unbedeutend, mangelhaft und für den Geist ungenügend sind, daß der Verlust der Erinnerung an sie nicht einmal als Verlust erscheint. Ja die Griechen rechneten das Vergessen des Erdenlebens mit zur Glückseligkeit der neuen Welt, wenn sie die Seelen vor dem Eintritte in Elysium einen Trunk aus dem Flusse Lethe, dem Strome der Vergessenheit, thun ließen. Dennoch aber lehrt wieder die Erfahrung, daß das Interesse an Verstorbenen, wenn es auch lange gleichsam geschlafen hat, doch oft plötzlich, besonders am Ende des Lebens, wieder erwacht und in heiße Sehnsucht übergeht, daß, wenn wir auch gegen viele gleichgültig werden, dennoch es nicht gegen alle sind, sondern gewisse Personen haben, die gleichsam unser zweites Ich sind, und die zu unserm Lebensglück gehören; und endlich daß doch die Erkenntniß der Erde, ihrer Einrichtungen und ihrer Beschaffenheiten und Verhältnisse auf ihr zur Welterkenntniß gehört, den ersten Anfang unserer Weisheit und Geistesbildung bedingt, und daher in einem höhern Stadium unserer geistigen Entwickelung nicht verloren gehen kann, sondern bleiben muß.

Was den dritten Grund betrifft, nämlich daß mit der Zerstörung des Gehirns auch das Gedächtniß und das Erinnerungsvermögen verloren zu gehen scheine, so kann man den Satz, daß die sinnlichen Anschauungen im Gehirn einen unendlich kleinen Eindruck machen, der bleibt, und den der Geist wieder aufsuche und anschaue, wenn er sich des Gegenstandes erinnern will,

zwar zugeben, ob er gleich nicht als ein erwiesener anzusehen ist, ohne daß damit alle und jede Erinnerung als unmöglich bezeichnet würde. Denn jener Satz würde doch nur von sinnlichen Gestaltungen gelten, nicht von Lehren, von Wahrheiten, Gedanken, Aussprüchen, also nicht von einem unendlich großen und zwar dem wichtigsten Theile unserer Erkenntniß, dessen wir in der andern Welt besonders bedürfen werden. Sodann aber ist auch der sinnliche Eindruck eines Gegenstandes auf das Gehirn, seine Wirklichkeit vorausgesetzt, doch nicht das Einzige, was bei Erkenntniß sinnlicher Gegenstände vorkommt, sondern es wird dazu doch auch eine eigene Thätigkeit der Seele, ohne welche der sinnliche Eindruck gar nicht einmal zum Bewußtseyn gelangen würde, ja ein Festhalten der Vorstellung in der Seele erfordert, ohne welches nach der Erfahrung der Eindruck bald wieder vergessen wird. Ueberhaupt ist die Vorstellung von einem mechanischen Abdruck einer Anschauung im Gehirn eine bloße Vermuthung, die nicht einmal Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn das, was auf einen erhaltenen Eindruck auf die Sinne im Innern der Seele geschieht, ist etwas so Dynamisches, so Selbstthätiges des Geistes, daß es dazu eines solchen Abdrucks nicht bedarf. Auch würde es sich nicht denken lassen, wie bei einem mechanischen Abdruck die Bilder sich nicht auslöschen oder so in einander verwirren sollten, daß sie gar nicht mehr unterschieden werden könnten. Man stelle sich z. B. einen Sprachforscher vor, der orientalisch, griechisch, lateinisch und vier bis fünf neuere Sprachen kann, und denke sich die Masse von Abdrücken, die sein Gehirn aufnehmen müßte, so wird man leicht begreifen, daß diese Eindrücke sich nothwendig unter einander verwirren müßten. Das Auffassen, Behalten und Wiederhervorrufen gehabter Vorstellungen kann daher nicht etwas Mechanisches seyn, sondern muß auf einer eigenthümlichen Kraft des Geistes beruhen, muß daher auch für den Geist ohne die Vermittelung des Gehirns möglich seyn. So stünde daher auch von dieser Seite der Erinnerung der Verstorbenen an das irdische Leben und dem Wiedererkennen ihrer Persönlichkeiten nichts Haltbares entgegen.

Was aber die Beweise dafür betrifft, so ist das, was man dafür gewöhnlich anführt, auch nicht geeignet, einen stringenten Beweis abzugeben. Man sagte: die Sehnsucht nach geliebten Personen würde so groß seyn, daß die Seligkeit dadurch getrübt und gestört werden müßte, wenn wir nicht Kunde von ihrem Schicksale bekommen, oder selbst mit ihnen wieder vereinigt würden. Es ist zwar zuzugeben, daß diese Sehnsucht von uns in diesem Leben so stark empfunden werden kann, daß uns ohne deren Befriedigung kein glücklicher Zustand in der Ewigkeit denkbar erscheint; aber wir haben doch keinen bestimmten Grund, zu behaupten, daß diese hier empfundene Sehnsucht in gleicher Stärke auch nach dem Tode, und in den ganz neuen Verhältnissen einer andern Welt werde fortempfunden werden, und noch weniger haben wir Grund, zu behaupten, daß in der andern Welt kein Hoffen, also auch kein Sehnen, sondern vollkommene Sättigung aller Begehrungen des Geistes statt finden werde. Eben dieses gilt auch von dem Grunde, nach welchem man meinte, es würde der Seligkeit der Vollendeten etwas, das Beste, fehlen, wenn sie nicht des Umgangs ihrer Freunde und Geliebten genießen könnten. Wir wissen von dem Zustande der Zukunft viel zu wenig, um dieß behaupten zu können.

Wenn man ferner sagte, der Geist bedürfe zu seiner weitern Ausbildung in der andern Welt auch der Gesellschaft gleicher Individuen, also der Menschen, mit denen er hier gelebt habe, so folgt doch, dieses zugegeben, nicht nothwendig, daß damit auch ein Wiedererkennen voriger Persönlichkeiten verbunden seyn müsse.

Dagegen scheint dieses dadurch natürlich, ja unvermeidlich, daß es eine und dieselbe Welt ist, welche die Geister der Verstorbenen aufnimmt, daß sie also da in neue Wechselwirkungen mit einander treten, und gemeinschaftlich, unter Austausch ihrer Vorstellungen, auf der höhern Lebensstufe den neuen Lebenskreis durchlaufen. Die Möglichkeit des Wiedererkennens vorausgesetzt, so erscheint die Wirklichkeit unter solchen Umständen sehr natürlich und höchst wahrscheinlich.

Eine klare Einschauung der vollendeten Geister in vergangene Zustände, also auch in die des irdischen Lebens, folglich auch der Verbindungen, in denen wir hier standen, folgt auch daraus, daß auf der höhern Entwickelungsstufe, welche sie betreten haben, auch eine höhere Entwickelung des Bewußtseyns eintreten muß, sowohl nach innerer Klarheit, als nach Umfang der Vorstellungen. Das vollkommenste Bewußtseyn hat der vollkommenste Geist, und als das vollkommenste muß es das innerlich klarste und stetigste, und das umfassendste seyn, und alle Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weise ganz umschließen. So muß denn auch der menschliche Geist, des Schöpfers Ebenbild, sich durch alle Entwickelungsstufen seines Daseyns hindurch der Vollkommenheit des göttlichen Bewußtseyns immer mehr nähern, also das Bewußtseyn der fortschreitenden Geister immer klarer und gleichartiger, aber auch immer umfangsreicher werden. Wir sehen schon hier auf der Erde den Anfang dieser graduellen Fortschreitung des Bewußtseyns. Wir sehen zuerst Leben ohne Bewußtseyn in den Naturkräften und Pflanzen. Dann höheres Leben mit erwachendem Bewußtseyn in den Thieren. Da ist aber das Bewußtseyn noch dunkel und träumerisch, auch sehr ungleichartig, wie denn gewiß in dem Bewußtseyn des Fisches, des Vogels, des Landthieres, die größte Verschiedenheit ist, und es ist auch noch sehr mangelhaft in Hinsicht seines Umfangs, indem es bloß das Gegenwärtige, oder das einmal gegenwärtig gewesene, die eigene Erfahrung, umfaßt. — Eine weit höhere Stufe ist das menschliche Bewußtseyn, des vernünftigen Geistes. Es ist unendlich stärker und klarer, als das thierische; eben so weit gleichartiger, in einerlei Vorstellungen vielmehr zusammen gehend, und die Gleichartigkeit des Bewußtseyns in den Individuen nimmt zu, je vollkommener sie ihren Geist ausbilden, wie z. B. im Bewußtseyn tüchtiger Mathematiker, Astronomen, Geographen, Aerzte u. s. w. das Bewußtseyn der Individuen von ihrer Wissenschaft eine außerordentliche, wenn auch nicht vollkommene Gleichartigkeit zeigt, und in Ein Bewußtseyn gleichsam zusammengeht. Eben so aber übertrifft das menschliche Bewußtseyn das thierische in

Hinsicht des Umfangs unendlich. Denn während im thierischen nur das Gegenwärtige, das selbst Erfahrene ist, so ist im Bewußtseyn des Menschen, — und zwar je vollkommener der Geist wird, desto mehr, — nicht nur das Gegenwärtige in einem unendlich größern Maßstab, indem wir wissen, was an vielen Orten, ja in entfernten Ländern und Erdtheilen geschieht und geschehen ist, sondern der Geist schauet auch in die Vergangenheit; in sein Bewußtseyn tritt die Geschichte der Völker und der Menschheit, die Geschichte der Natur und des Erdkörpers; ja er wagt selbst Vermuthungen über die Geschichte des Sonnensystems und der entferntesten Weltkörper. Auch die Zukunft, dem thierischen Bewußtseyn ganz verschlossen, ist dem geistigen Bewußtseyn des Menschen nicht gänzlich verborgen, sondern vieles, sehr vieles sieht er vorher und berechnet den Eintritt desselben.

Die Steigerung des Bewußtseyns des Geistes zur Vollkommenheit muß daher zu größerer Klarheit und immer größerer Gleichartigkeit der Vorstellungen führen; diese müssen immer mehr in eine Einheit zusammengehen, und so müssen Geister, je verwandter sie sich in der Bildung sind, sich endlich einander in sich selbst erkennen und wiederfinden. Die Erweiterung des fortschreitenden Bewußtseyns aber, indem sie auf Gegenwärtiges und Vergangenes geht, muß auch die ganze Reihe vergangener Zustände, zu welcher das Erdenleben gehört, immer klarer durchschauen, ihren Zusammenhang immer mehr begreifen, und bald auf einem Punkt ankommen, wo der Geist die ganze Reihe von Entwickelungen, die er durchlaufen hat, also auch seine irdische Bahn, nach ihrer ganzen Stufenfolge überschauet.

§. 21.

Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes.

Es ist schon früher gezeigt worden, daß die Ideen der Vernunft eines Beweises, d. i. der Ableitung aus einer höhern Wahrheit, nicht fähig, aber auch nicht bedürftig, sondern in sich selbst gewiß sind, weil die Vernunft sie mit Nothwen-

digkeit hat. Die philosophischen, oder die aus Vernunftgründen abgeleiteten Beweise können daher nur Entwickelungen seyn, welche erkennen lassen, daß die Vernunft diese Idee mit Nothwendigkeit hat. Da aber alle Ideen eine Rückbeziehung auf die Welt haben, so muß auch die Idee der Unsterblichkeit durch die Wissenschaft von der Welt beleuchtet und mit derselben in Harmonie gestellt werden. Die Hoffnung der Unsterblichkeit ist dem menschlichen Herzen zu wichtig und zu theuer, und, besonders in neuer Zeit, zu sehr bestritten worden, als daß wir hier die Beweise dafür nicht näher darstellen sollten *).

Die Idee der Unsterblichkeit ist die prophetische Idee, und das Lehrstück davon das prophetische Lehrstück der Glaubenslehre der Vernunft. Wie die Idee der Gottheit alles umfaßt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so ist die Idee der Schöpfung die unserer Vergangenheit, die des Sit-

---

*) Die besten Schriften hierüber sind: Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele, von Moses Mendelssohn. Berlin, 6e Aufl. 1821. 8. — Philosophische Palingenesie, oder Gedanken über den vergangenen und zukünftigen Zustand lebendiger Wesen, von C. Bonnet. Aus dem Französ. von J. C. Lavater. Zürich 1769. 8. — Elpizon, oder über meine Fortdauer im Tode, von Ch. Fr. Sintenis; 3 Theile, 3e Aufl. Danzig 1803. 8. — Selina, oder über Unsterblichkeit, von Jean Paul; 2 Thle. Stuttg. 1827. 8. — Urania von Tiedge; 4e Aufl. 1808. 8. — Briefe über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, von Lud. Hüffel; 2e Aufl. 1832. 8., wozu gehört: die Unsterblichkeit oder die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode, aufs neue beleuchtet, von demselben; 2e Aufl. Carlsruhe 1836. 8. — Triumph des Glaubens an Unsterblichkeit und Wiedersehen über jeden Zweifel, von C. Th. Wohlfarth. Rudolstadt 1836. 8. — Fried. E. Backwell's evidenter Beweis eines zukünftigen Lebens aus Gründen der Naturforschung ꝛc. Aus dem Englischen, Weimar 1836. — Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und ihr Zustand jenseits des Grabes, von Joh. Pet. Aebli. Zürich 1839. — Stillleben, oder über die Unsterblichkeit der Seele. Briefe an eine Freundin, von J. E. Nürnberger. Kempten 1839. — Vgl. auch den ersten Band meiner „Predigten an Sonn- und Festtagen" (2e Aufl. Leipzig 1828.), der sich ganz mit der Lehre von der Unsterblichkeit beschäftiget.

tengesetzes die Idee der Gegenwart, und die Unsterblichkeit die Idee der Zukunft. Das Zukünftige kann nicht gegenwärtig, nicht erfahrungsmäßig seyn; aber es muß, soll es anders nicht leere Erwartung seyn, seine völlige Bürgschaft in dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen haben.

Die Bürgschaften der Wahrheit der Idee der Unsterblichkeit sind der Mensch selbst, Gott und die Natur.

Eine mächtige Bürgschaft der Unsterblichkeit trägt der Mensch in sich selbst. Und zwar zunächst in der Vernunftkraft, oder in seinen Anlagen zur Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, in der Liebe zur Vollkommenheit und in der Stufe, die er darauf erreichen kann. Unwidersprechlich ist, daß die Bestimmung eines jeden Geschöpfs ausgesprochen ist in seinen Kräften und Anlagen. Was jedes Geschöpf werden kann, das soll es auch werden, und das wird es auch. Pflanzen und Thiere und eben so der menschliche Körper, der ihnen gleich stehet, haben nur solche Anlagen, welche in diesem Leben, auf der Erde, zur Entfaltung kommen können, und wirklich entfaltet werden. Der Keim des Mooses, des Grases, des Strauches, des Baumes hat nur die Anlage und Kraft, wieder ein Moos, ein Gras, ein Strauch oder Baum zu werden, und wird es ganz, aber nie etwas mehr. Eben so der Fisch, der Vogel, das Insect, das Amphibium, das Säugethier, — und eben so hat auch der Keim des menschlichen Körpers nur Kräfte und Anlagen für eine gewisse Gestalt, Größe, Thätigkeit, Zeitdauer ꝛc., und alle diese Kräfte werden im Leben entfaltet und die Zwecke derselben erreicht. Von diesem allen, was auf Erden lebt, wird die ganze Summe der Kräfte und Anlagen vom Leben selbst entfaltet, verbraucht und aufgezehrt. Anders aber ist es mit den Kräften und Anlagen des Geistes; diese sind einer so großen Entfaltung fähig, daß kein Menschenleben lang genug ist, um sie zu vollenden, daß jeder, auch der ausgebildetste Mensch, wenn er als Greis stirbt, bekennen muß, er stehe noch am Anfange seiner Bildung, und er könne unendliche Fortschritte machen, wenn sein Geist ein längeres Daseyn hätte und in vollkommenere Verhältnisse eintreten könnte. Die

Erkenntnißkraft des Menschen scheint kaum eine Schranke zu haben. Er begnügt sich nicht, die Dinge um sich her immer tiefer zu erforschen, sondern er dringt auch ein in die Vergangenheit der Zeiten, ja er geht zurück zum ersten Ursprung aller Dinge. Er begnügt sich nicht, nur das Irdische zu erforschen, sondern er erhebt sich zum Weltall, erforscht der Weltkugeln Größe, Natur und Lauf, und ergründet immer mehr die Gesetze und Verhältnisse aller Dinge. Er weilt nicht nur bei der Gegenwart, sondern er versucht auch den Schleier der Zukunft zu heben, und in die Zukunft der Einzelnen, der Völker, der Menschheit, der Erde, der Welt einzudringen. Die Erkenntnißkraft scheint eben so unbegrenzt zu seyn, als der Stoff des Erkennens. Das Leben ist aber viel zu kurz, der Leib eine viel zu hemmende Fessel, und des Lebens Bedürfniß nimmt viel zu viel von unsern Kräften in Anspruch, als daß die Erkenntnißkraft völlig entfaltet werden könnte. Wohl könnten wir Amerika, Afrika, und alle uns verborgene Länder der Erde erkennen, wenn uns nicht der schwere Leib an die Erdscholle unserer Geburt fesselte. Wohl könnten wir den ganzen innern Bau der Erdkugel erforschen und begreifen, wenn der Körper uns das Eindringen in die Tiefen derselben gestattete. Wohl hätten wir das Vermögen zu erkennen und zu begreifen, was auf und in dem Monde, dem Merkur, der Venus, den andern Planeten, den Kometen, der Sonne ist, aber der Körper fesselt uns an diese Erde. Wohl hätten wir die Kraft, nicht nur Einer Wissenschaft, sondern uns aller zu bemächtigen, wenn nur nicht das Leben zu kurz wäre, wenn wir nur nicht ein Viertheil desselben dem Schlafe, und zwei andere Viertheile dem Erwerb der Lebensbedürfnisse und den Arbeiten für die irdischen Verhältnisse zum Opfer bringen müßten. Wenn der Geist erst recht anfängt in das Reich des Wissens einzudringen, so altert schon der Körper und fängt an, ihm seine Dienste zu versagen.

Auch die Wirkungskraft des Menschen wird vom irdischen Leben nur mangelhaft entfaltet, und auf keine Weise ausgebraucht. Es kommt dabei sehr viel auf die Stellung an, die uns zu Theil wird, ob wir herrschen oder gehorchen, nur Eines

oder Verschiedenes thun sollen, und welche Hemmnisse Menschen, Verhältnisse und Lebensereignisse uns verursachen. Insbesondere bleibt die moralische Bildung, welche das Gesetz der Vollkommenheit zum herrschenden Lebensgesetz erheben soll, noch mangelhaft. Die Kindheit und Jugend verfließen uns in Anfängen und schwachen Versuchen; das Leben mit seinen Anforderungen und Bedürfnissen bestürmt uns im männlichen Alter, und die allmählig eingewurzelten Gewohnheiten lähmen die moralische Kraft des Greises. Der stete Einfluß der Triebe und die oft plötzlichen und mächtigen Aufregungen derselben (die lucta carnis cum spiritu) bleibt bis zum späten Alter, und die hemmenden Verhältnisse der sittlichen Bildung verschwinden nur erst mit dem Tode, so daß Keiner so vollkommen wird, als er werden sollte, und unter günstigern Verhältnissen werden könnte.

Und dasselbe müssen wir endlich auch von unserer Anlage für das Schöne sagen. Auch sie wird vom Leben nur mangelhaft ausgebildet. Eine Kunst ist es gewöhnlich nur, der man huldigen kann, und nur wenige vermögen es mehrern Künsten, keiner kann allen genug seyn. Aber wie viele Millionen sind, welche die Anlage für alles Schöne haben, und durch die Lebensverhältnisse auch nicht Eine ordentlich ausbilden können. Dazu ist theils das Leben zu kurz (ars longa, vita brevis), theils sind die äußerlichen Verhältnisse zu hemmend.

So ist denn der Mensch das einzige irdische Wesen, das Kräfte und Anlagen erhalten hat, welche das Leben nicht entfaltet, welche offenbar für eine Fortsetzung des Daseyns berechnet sind, und einer zweiten Welt bedürfen. Da nun die Kräfte aller Wesen, die wir kennen, ihre Bestimmung offenbaren, die Kräfte des Geistes aber über dieses Leben hinausgehen, und nicht wie die des Körpers zur vollen Entfaltung gelangen, so haben wir vollen Grund zu glauben, daß unser Geist für ein zweites Leben bestimmt ist. Zwar folgt aus diesem Grunde noch nicht ein ewig dauerndes Fortleben unseres Geistes, da es möglich ist, daß das zweite Leben alle unsere Anlagen entfaltet und verbraucht; aber es ist hier auch schon genug, des Eintritts in eine zweite Welt höherer Ordnung gewiß zu seyn, und wir

können ruhig erwarten, welche Bürgschaften für ein ewiges Daseyn uns eine zweite Welt darbieten wird.

Aus dieser Anlage für das Vollkommene geht auch die mächtige und unvertilgbare Sehnsucht unseres Geistes nach dem Vollkommenen hervor; eine Sehnsucht, die immer mehr gesteigert wird, je weiter wir im Leben fortschreiten und je lebhafter wir die Mängel des irdischen Lebens empfinden, die daher im Greise besonders lebendig wird, und ihn Augen und Verlangen auf das Jenseits richten läßt. Diese Sehnsucht fordert Unsterblichkeit, und diese Forderung selbst ist eine Bürgschaft ihrer Erfüllung. Denn sie ist nicht, wie manche gemeint haben, ein Erzeugniß der Selbstsucht, welche von der Phantasie das Spiegelbild eines neuen Lebens erbettelte, sondern sie ist die nothwendige Blüthe und Frucht der Vernünftigkeit des Geistes selbst, und seines nothwendigen Gefühls von dem unendlichen Werthe des Wahren, Guten und Schönen. Sie fordert daher nicht nur, wie die Selbstsucht, für sich und um ihrer selbst willen, sondern für alle und um des absoluten Werthes des Vollkommenen willen. Sie würde in Widerspruch kommen mit sich selbst, wenn sie nicht die Unsterblichkeit als Lösung dieses Widerspruchs fordern könnte, indem das Sittengesetz höher steht, als das Leben, und in vielen Fällen uns gebietet, das Leben zu wagen oder ganz zu opfern *). Dieses Gefühl von dem unbedingten Werthe des Vollkommenen und die Mahnung in unserem Geiste, das Vollkommene zu erstreben, es lebend in uns darzustellen,

*) Darauf kam der sogenannte moralische Beweis für die Unsterblichkeit zurück, den Kant aufstellte. Indem, meinte Kant, die Vernunft uns beides auflege, ein Streben nach vollkommener Moralität, mit Aufopferung der Glückseligkeit und selbst des Lebens, aber auch ein eben so gerechtes Verlangen nach Glückseligkeit, hier im irdischen Leben beiden Verlangen nicht zugleich entsprochen werden könne, beide aber, als aus der vernünftigen Natur des Menschen hervorgehend, erfüllbar seyn müßten, so müsse die Vernunft die Unsterblichkeit, wo diese Verlangen beide erfüllt werden würden, als eine Wahrheit postuliren. S. C. G. Jacobs Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriff der Pflicht. 2e Aufl. Zürich 1794. 8.

und alles, selbst das Leben dafür zu opfern, muß uns eine heilige Bürgschaft unserer Bestimmung zur Unsterblichkeit seyn.

Unbedeutend ist der Einwand, den man der Bürgschaft der Unsterblichkeit in den Anlagen und Kräften des vernünftigen Geistes entgegen zu setzen versuchte, indem man meinte, die Anlagen und Kräfte des Menschengeistes sollten wohl nicht in den Individuen, sondern nur allmählig im Laufe der Zeiten in dem ganzen Geschlechte der Menschen zur Ausbildung kommen. Denn das Geschlecht ist nichts, ein leerer Begriff, ohne die Individuen; die Anlagen sind den Individuen gegeben, mithin die ihrigen; bei Pflanzen und Thieren werden die Individuen alles, was sie werden können und sollen, bei den Menschen nie; und endlich ist auch die völlige Ausbildung aller erhaltenen geistigen Anlagen und Kräfte auch der ganzen Gattung nicht möglich, da die Hindernisse dieser Ausbildung größten Theils in den irdischen Verhältnissen liegen, welche auch für das ganze Geschlecht der Menschen unveränderlich dieselben bleiben.

Auch der Gedanke kann jene Bürgschaft der Unsterblichkeit nicht schwächen, daß doch auch manche Pflanze, manches Thier und mancher neugeborne Mensch entweder krüppelhaft und eine Mißgeburt sey, oder auch in seiner Entwickelung gewaltsam gehemmt, und frühzeitig zerstört werde, daß also die Behauptung, daß die Kräfte und Anlagen der Wesen ihre Bestimmung aussprächen, nicht so sicher sey, um in ihr eine Bürgschaft für die Unsterblichkeit zu erkennen. Denn was die krüppelhaft ausgestatteten Thiere und Menschen betrifft, so haben sie ja eben die Kräfte und Anlagen ihres Geschlechts nicht alle, oder doch nicht vollkommen, mithin auch nicht die Bestimmung ihres Geschlechts; die Thiere und Pflanzen aber, welche auf der Bahn ihrer Entfaltung durch einen frühzeitigen Tod ihre Ausbildung unterbrochen sehen, konnten doch, wenn nicht Gewalt sie gehindert hätte, sich völlig entfalten, dagegen von den menschlichen Individuen — (und dieses ist ja eben die Hauptsache!) — auch nicht eines seine Kräfte und Anlagen ganz entfalten kann, mag es auch das höchste Lebensalter erreichen.

Mächtig verstärkt wird die Bürgschaft für die Unsterblichkeit, die wir in uns selbst finden, durch den Hinzutritt der Gottesidee, welche die zweite Bürgschaft ist für unsere Unsterblichkeit. So wahr als Gott ist, so wahr sind wir auch unsterblich. Dieß verbürgt zuerst die Allweisheit Gottes. Nach dieser nämlich kann Gott nichts überflüssiges oder nutzloses thun, nichts bloß anfangen, ohne es hinauszuführen, sondern er muß alle Zwecke, die er bei Erschaffung der Dinge hatte, erreichen. Da er nun den Menschen Kräfte und Anlagen, die weit über dieses Leben hinausgehen, gegeben, folglich ihn nicht bloß für diese Erde, sondern für eine höhere Welt Kraft und Bestimmung gegeben hat, so muß der menschliche Geist unsterblich seyn vermöge der göttlichen Weisheit, die nichts vergebliches thut, und ihre Zwecke erreicht. — Dazu kommt die Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er das Ergehen der vernünftigen Wesen nach ihrer sittlichen Beschaffenheit abmisset, oder angemessene Vergeltung übt zu Belohnung oder zu Bestrafung. Das Ergehen der Menschen aber in diesem Leben ist von der Beschaffenheit, daß es selten mit dem sittlichen Verdienst oder der sittlichen Schuld in völlig angemessenem Verhältnisse steht. Manchen moralisch sehr fehlerhaften Menschen geht es wohl, andern weit vollkommenern geht es übel; oft fehlt der treuen Pflichterfüllung Anerkennung und Lohn, ja oft sind ihr Erfolg bittere Leiden und Widerwärtigkeiten; dagegen fehlt oft dem sittlich Bösen Verachtung und Strafe, ja oft genießt der Unsittliche der Frucht ungerechter Handlungen in Frieden. Da nun Gott der gerechteste ist, und als solcher das Ergehen der Menschen mit ihrer sittlichen Beschaffenheit ins Gleichgewicht setzen muß, dieß aber in diesem Leben nicht geschieht, auch vermöge der irdischen Verhältnisse nicht immer geschehen kann; so muß es für den menschlichen Geist ein zweites Leben geben, wo das Ergehen und sittliche Beschaffenheit in vollkommene Harmonie gebracht werden. — Dazu kommt die Güte Gottes, die uns alles das Gute geben will, dessen wir fähig sind. Da uns nun Gott Kräfte für ein zweites Leben gegeben hat, so ist kein Zweifel, daß er uns dasselbe auch geben will. Dieß ist um

so gewisser, da er uns vermöge unserer vernünftigen Natur die Sehnsucht nach dem Vollkommenen, die hier keine Befriedigung finden kann, eingepflanzt und uns darin im Voraus ein Unterpfand des ewigen Lebens gegeben hat, und da er, eben weil er uns Unsterblichkeit geben will, uns auch das Vermögen ertheilt hat, unsern Tod vorherzusehen, und dessen Zerstörungen zu begreifen; ein Vorhersehen, das er dem Thiere, das keine Unsterblichkeit hat, gütig verweigert hat. Dieselbe Güte Gottes, die das Sehnen nach Unsterblichkeit in des Menschen Brust gelegt hat, wird daher auch ihm das in der Ferne gezeigte Gut gewähren wollen und müssen.

Auch die Idee des Reiches Gottes weiset uns auf die Unsterblichkeit des Geistes hin. Das Reich Gottes ist die sich immer zur Aehnlichkeit mit Gott fortbildende Gemeinde der vernünftigen Wesen, deren Gemeinschaft immer zunehmen muß, wenn sie fortschreiten soll. Hier ist unsere Gemeinschaft beschränkt und gehemmt durch den sinnlichen Leib und die irdischen Verhältnisse. Diese Hemmungen müssen dereinst aufhören und einer vollkommenern Gemeinschaft auf einer höhern Lebensstufe weichen, damit die vernünftige Welt sich fortschreitend zum Gegenbilde oder zur Abspiegelung der göttlichen Vollkommenheit entfalten kann, welche die Vollendung aller Dinge ist.

Da alle Ideen ihre Rückbeziehung haben auf die Welt, so muß endlich auch die Welt oder die Natur uns Bürgschaften für die Wahrheit der Idee der Unsterblichkeit darbieten. Und sie bietet sie dar.

Wir finden in der Natur eine Stufenreihe von Wesen, welche, vom unvollkommensten beginnend, bis zum Menschen, als dem irdisch vollkommenen, aufsteigt, mit diesem aber plötzlich abbricht und aufhört. Die Pflanzenwelt ist die niedrigste Gattung von Leben, weil sie noch kein Bewußtseyn hat; die Thierwelt ist zweite höhere Stufe, wo das Bewußtseyn zum Leben hinzutritt, aber noch dunkel und träumerisch; die Menschheit ist die dritte Stufe, wo das Bewußtseyn nicht nur unendlich klarer und umfangsreicher, sondern, — was das wichtigste ist, — ein vernünftiges Bewußtseyn wird.

Das Leben der Pflanzen und Thiere und das sinnliche Leben des Menschen ist bloß für diese Erde bestimmt. Bei der unendlichen Mannigfaltigkeit, die in der Natur überall herrscht, muß es aber auch Wesen geben, die für mehr als eine Welt, die für den Uebergang in höhere Lebensordnungen bestimmt sind. Da wir nun in dem Geiste des Menschen ein solches Wesen finden, das für einen solchen Uebergang Kräfte und Anlagen hat, so ist kein Zweifel, daß der menschliche Geist, als die höchste Lebensstufe auf dieser Erde, die Bestimmung für mehr als eine Welt hat, daß er also unsterblich ist.

Dieß ist um so gewisser, da das Weltall uns eine unendliche Fülle von Welten zeigt, die mit einander in Verbindung stehen, und zahllose Uebungsplätze für die fortgehende Entwickelung der Weltwesen darbieten. Alle Gründe der Vernunft für die Unsterblichkeit würden ihrer Kraft ermangeln, wenn das Weltall bloß aus unserm Erdkörper bestände; denn dann würde die Idee in der Erfahrung nichts haben, worauf sie bezogen werden könnte, und was ihre Ausführung als möglich erscheinen ließe. Das Daseyn zahlloser Welten aber eröffnet einen Schauplatz der Erfüllung der Idee in unendlicher Stufenreihe, und diese Welten selbst, so verschieden an Größe und Beschaffenheit, sind eine Bürgschaft dafür, daß die Reihen der Wesen so unendlich sind, als die Reihen der Welten, und daß es im Reiche der Schöpfung nicht bloß Wesen geben kann, die bestimmt sind, auf Einer und derselben Weltkugel zu leben und zu sterben, sondern daß es auch Wesen geben muß, die bestimmt sind, von einer Welt zur andern überzugehen. Da nun der menschliche Geist zu solchem Uebergange Kräfte und Anlagen hat, so ist auch kein Zweifel, daß er ein Wesen solcher hohen Bestimmung ist. Denn er kann ja schon jetzt in andere Welten hineinschauen, mit seinem Bewußtseyn sich in sie versetzen, ihre Beschaffenheiten ergründen, ihre Schwere bestimmen, ihre Bahnen ausmessen, und ihr Verhältniß zu andern Welten erkennen. Diese hohe Befähigung des Menschengeistes ist die mächtigste Bürgschaft seiner erhabenen Bestimmung. Daß aber der Anblick der Welten Gottes bei vielen Menschen so wirkungslos bleibt für

den Glauben an Unsterblichkeit, kommt bloß daher, daß sie theils keine Kenntniß des Weltalls haben, theils, daß die Gewohnheit, die Gestirne täglich zu sehen, den Eindruck ihres Anblicks abstumpft. Setzen wir den Fall, ein Mensch, der in einem Bergwerk in dunkler Tiefe geboren und auferzogen worden, und von der Unsterblichkeit mit allen Gründen unterrichtet worden wäre, — er würde doch der Hoffnung nicht vertrauen, wenn er nichts vom Weltall wüßte, sondern sagen: zeigt mir doch, daß es außer dieser Erde noch Welten gibt. Heraufgeführt auf der Erde Oberfläche in sternheller Nacht, würde der Anblick des Himmels ihn mit unendlicher Gewalt ergreifen und jeden Zweifel niederschlagen.

Doch wir wollen den Blick bloß auf die Erde richten, und die Bürgschaft für die Unsterblichkeit des Geistes betrachten, die uns die irdische Natur darbietet. Wir finden in ihr zweierlei: Stoffe von unendlich verschiedener Art und fähig, eine unendliche Menge von Verbindungen einzugehen und von Gestaltungen anzunehmen, und zweitens eine Lebenskraft, ausgetheilt in eine große Anzahl von Lebenskeimen, die unsern Sinnen nicht wahrnehmbar sind, welche die Stoffe ergreifen und nach Beschaffenheit ihrer Natur beleben und organisch gestalten, und so lange bei Leben erhalten, als die Organe harmonisch bewegt werden können. Kann dieses nicht mehr geschehen, so zieht sich der Lebenskeim vom Stoffe zurück, der sich nun wieder in seine Theile zersetzt. Der Lebenskeim, als etwas vom Stoffe verschiedenes, unauflösbares und unzerstörbares, indem er dieses erste organische Leben durchgeht, veredelt sich dadurch, und wird fähiger, einen Organismus höherer Art zu bilden und zu beleben. So von der Stufe des niedrigsten Lebens durch zahlreiche höhere Stufen fortgehend, bildet und belebt der Lebenskeim die Organisationen der Pflanzenwelt, dann der Thierwelt, wo er zum bewußten Leben erwacht, und findet seine höchste irdische Stufe in dem Menschen, wo er zum vernünftigen Geiste wird. Auf jeder Stufe wird der Lebenskeim edler, und die Organisation, für die er sich bildet, feiner und vollkommener. Durch das vernünftige Bewußtseyn fühlt sich die Lebenskraft als Indi-

viduum. Der weitere Fortschritt kann nun nicht eine Auflösung des vernünftigen Geistes seyn, denn dieses wäre ein Rückgang, der alle frühern Stufen nutzlos machte, da doch die ganze Natur eine zweckvolle Einrichtung hat; sondern es muß ein höherer Fortschritt des Geistes in einer höheren Organisation seyn. Da nun diese Erde keine Stoffe für eine solche Organisation hat, so muß der vernünftige Geist in einen andern Weltkörper eintreten, wo er Stoffe findet, in denen er ein höheres Leben beginnen kann. Solche Welten sind, wie die Astronomie zeigt, in Fülle vorhanden. So haben die Lebensbildungen auf der Erde, die Pflanzen und Thiere, ihren Zweck und Zusammenhang mit dem Weltganzen; sie sind nicht bloß für diese Erde da, und werden nicht ohne Zweck zerstört, sondern die Auflösung der irdischen Organismen, zu denen auch der Leib des Menschen gehört, ist jederzeit für die Lebenskraft oder den Lebenskeim eine neue Geburt, der Uebergang in ein höheres Seyn. Der Tod des Leibes ist daher für die vernünftige Psyche des Menschen die Auferstehung zu einem höheren Leben, wo sie ein höheres, helleres, allgemeineres Bewußtseyn bekommt, und eine neue Stufe der Entfaltung betritt. Wollte man vielleicht einwenden, daß doch der menschliche Geist kein Bewußtseyn früher durchlebter Daseynsstufen habe, so ist zu bemerken, daß auch das Bewußtseyn auf den früheren Stufen entweder, wie bei den Pflanzen, noch nicht vorhanden, oder, wie bei den Thieren, nur dunkel und träumerisch war, und daß nur erst auf der Stufe, welche der Mensch einnimmt, das Bewußtseyn, als ein vernünftiges, einen solchen Inhalt bekommt, daß seine Erhaltnng einen Werth und Zweck hat. Uebrigens ist es bekannt, daß nicht wenige Menschen solche Erinnerungen an einen früher von ihrer Seele erlebten Zustand gehabt haben wollen. Solche Zeugnisse aber sind darum für uns ohne beweisende Kraft, weil ihre Wahrheit nicht geprüft, und die Möglichkeit subjectiver Täuschung nicht entfernt werden kann.

§. 22.

Zweifel der Unsterblichkeit.

Wenn Schiller der bebenden Psyche, welche zögert, sich dem Nachen anzuvertrauen, der sie nach Elysium überführen soll, die Worte in den Mund legt:

„Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leihn kein Pfand;
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland."

so können wir den ersten Satz, daß wir kein Pfand der Unsterblichkeit hätten, nach dem bisher Gesagten auf keine Weise unterschreiben. Gott hat uns nicht nur ein Pfand, sondern viele Pfänder des künftigen Lebens gegeben, so daß wir uns nicht verwundern können, den Glauben an die Zukunft nach dem Tode so allgemein verbreitet zu finden, vielmehr uns wundern müssen, daß es doch noch immer nicht an Menschen fehlt, welche die Wahrheit dieser Zukunft bezweifeln, oder wohl gar läugnen. Doch weiset uns jenes Schillersche Wort auf zwei Umstände hin, welche in so manchem Gemüthe den Zweifel an unserer größten und schönsten Hoffnung erwecken. Der eine Umstand ist, daß uns keine Kunde aus dem künftigen Leben zukommt; der andere, daß wir die Möglichkeit eines solchen Uebergangs unserer Seele in eine neue Welt nicht begreifen und uns daher die Sache zu wunderhaft vorkommt. — Beide Umstände verdienen eine genauere Erwägung.

Kunde von dem künftigen Leben hat uns Gott in der Vernunft, in dem Gefühl, im Weltall und der Natur gegeben, wie §. 21. ausführlich gezeigt worden ist. Dieß ist aber dem Zweifelsüchtigen noch nicht genug; er verlangt auch noch Kunde aus dem künftigen Leben. „Ja, sagt er, wenn die Todten uns ein Zeichen von ihrem fortdauernden Leben gäben, wenn sie uns wieder erschienen und uns so durch ihr Beispiel von der Wirklichkeit ihres Fortlebens überzeugten, dann wäre es eine andere Sache. Aber dieß ist nicht der Fall; nicht das geringste Lebenszeichen kommt uns aus dem Reiche der Todten zu, und die Tod-

tenerscheinungen, welche einige wenige Menschen gehabt zu haben versichern, sind entweder Täuschung oder Betrug gewesen, oder haben sich wenigstens nicht gehörig als wahr bewähren können."

Allerdings kommt uns aus der künftigen Welt keine Kunde zu, und die Todten kommen nicht wieder und geben uns keine Kunde, daß sie fortleben. Dieß ist aber auch gar nicht zu erwarten, weil es sich nicht mit der Bestimmung des menschlichen Geistes vertragen würde. Dieser soll fortschreiten zur Vollkommenheit, und darum wird er von dem irdischen Körper und von der Erde gelöset, und tritt ein in eine höhere Welt und in eine vollkommenere Lebensstufe. Mit seinen neuen Verhältnissen würde sich daher kein Rückgang zur Erde, um hier nutzlose Todtenerscheinungen zu bewirken, vertragen. Für kein Wesen gibt es einen Rückgang auf seine frühere Lebensstufe. Der vernünftige Geist, wenn er einmal von dem Körper und diesem Erdball getrennt und in einen andern Weltkörper und in eine höhere Organisation eingetreten ist, kann sich nicht von dieser wieder losreißen, um auf dem Erdball in der Gestalt des verweseten Körpers Erscheinungen hervorzubringen. Es ist daher Thorheit, solche Erscheinungen zu verlangen. Sie würden aber auch, wenn sie statt fänden, dennoch ganz nutzlos seyn. Würden sie nur einigen Menschen zu Theil, so würde man den Erzählungen derselben keinen Glauben schenken. Sähen wir etwa nur ein Mal im Leben eine solche Erscheinung, so würde sich ihr Eindruck bald wieder verwischen, ja wir würden am Ende ungewiß werden, ob uns nicht unsere Sinne getäuscht hätten. Wären aber diese Erscheinungen allgemein und häufig, so würden sie eben dadurch uns gleichgültig werden, und ohne Einfluß bleiben. Doch die Hauptsache ist, daß, wenn auch die Todten erscheinen könnten, es für uns doch unmöglich wäre, über die Identität der Erscheinung mit dem Verstorbenen gewiß zu werden. Denn wodurch wollten wir gewiß werden, daß das, was wir sähen und hörten, der Geist eines verstorbenen Freundes und nicht ein anderer Geist sey, der uns necken und täuschen wolle? Da die Seele selbst den Sinnen nicht sichtbar ist, so könnten die Geister der Verstorbenen, wenn sie auch wieder auf die Erde kämen, doch von unsern Sinnen gar nicht wahrgenommen werden, also könnten sie nicht erschei-

nen, sie müßten denn wieder eine körperliche Gestalt bekommen, wie ihr voriger Leib war. Woher sollten sie diesen, der längst aufgelöset ist, bekommen? Und nähmen sie nur einen Scheinkörper an, so sähen wir auch nur einen Schein, nicht die Geister der Verstorbenen selbst, und würden daher gar keine Gewähr haben, daß das, was wir sähen, eine Hülle des Geistes eines Verstorbenen sey. Das Wahre hierin hat Jesus in der Erzählung vom reichen Manne und dem armen Lazarus, Luc. 16, 19 ff. sehr gut ausgesprochen, wo er dem reichen Manne, der um eine Todtenerscheinung für seine noch lebenden Brüder bat, um sie von der Vergeltung nach dem Tode zu überzeugen, die Antwort ertheilen läßt: „sie (deine noch lebenden Brüder) haben Mosen und die Propheten; hören sie diese nicht, so würden sie auch nicht glauben, wenn einer von den Todten auferstünde." Und so ist es. Auf wen die Erkenntniß Gottes und der Welt, die Anschauung des Vollkommenen und die uns geschenkten Unterpfänder der Unsterblichkeit keinen Eindruck machen, der wird auch durch keine Todtenerscheinungen zum Glauben und zum sittlichen Leben gebracht werden.

Und überhaupt, wozu sollte uns im jetzigen Leben eine anschauliche Erkenntniß oder Vorstellung der künftigen Welt nur nützlich seyn? Sie würde uns nur die Freude an den Gütern und Verhältnissen des irdischen Lebens zerstören oder doch sehr vermindern, ein uns zur Unthätigkeit reizendes Sehnen und Schmachten nach dem höhern Glück erregen, uns zu den Arbeiten des Lebens unlustig machen, und so unserer Bestimmung fürs irdische Leben eher hinderlich als förderlich seyn. Es ist völlig genug, daß uns Gott das Bewußtseyn der Unsterblichkeit, und darin ein Unterpfand ihrer Wahrheit gegeben, und dieses Unterpfand durch den uns verstatteten Einblick ins Weltall so unendlich verstärkt hat. So bleibt uns das irdische Leben mit seinen Gütern und Arbeiten lieb, und doch ist die Hoffnung des ewigen Lebens stark genug, um uns bei den Mängeln und Leiden des Erdenlebens Trost zu gewähren, und uns über die Erde zu erheben. Das Schauen der Unsterblichkeit wäre nur Störung des irdischen Lebens.

Eine Hauptveranlassung zu Zweifeln an der Unsterblichkeit lag aber auch darin, daß wir von der Art und Weise eines Uebergangs unseres Geistes im Tode zu einer andern Welt keine Kenntniß, keine Vorstellung haben, oder daß wir die Möglichkeit dieses Uebergangs nicht zu erkennen und nachzuweisen vermögen. — Hier ist nun zuerst zu bemerken, daß darin, daß wir die Art und Weise des Uebergangs unserer Seele in eine andere Welt, nicht erkennen, gar kein Grund liegt, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Sache in Zweifel zu ziehen. Für unmöglich könnten wir diesen Uebergang nur dann erklären, wenn wir alle Möglichkeiten desselben kenneten und von allen die Unstatthaftigkeit nachzuweisen vermöchten. So aber, da wir die Art und Weise dieses Uebergangs nicht bestimmen können, kann es eine Menge von Wegen für diese Veränderung geben, die wir nicht kennen. Noch weniger aber kann man die Unmöglichkeit eines solchen Uebergangs erweisen. Denn, wenn man sagte, die Seele müsse wegen ihrer innigen Verbindung mit dem Körper im Tode auch mit aufgelöset werden, so vergaß man, daß eben die Seele nicht auflöslicher Stoff ist, wie der Körper, sondern organisirende und den Stoff beherrschende Lebenskraft, und daß sie selbst nicht etwas Organisches ist, und mit dem Organismus nicht erwächset, daher auch mit ihm nicht vergeht. Und wenn man fürchtete, der Mensch werde im Tode, wie die Pflanze und das Thier ganz absterben und vergehen, so bedachte man nicht, daß das belebende Prinzip in der Pflanze und dem Thiere sich der Wahrnehmung unserer Sinne entzieht, daß dafür, daß es mit den organischen Stoffen, die es belebte, mit zerstört werde, gar kein Grund vorliegt, sondern daß eben dieser seelische Lebenskeim in die fortlaufenden Stufen des Pflanzen- und Thierlebens zu höherer Gestaltung eintritt. Dieses Lebensprinzip entzieht sich, wie so manche mit ihm verwandte Naturkräfte, z. B. die magnetische, der sinnlichen Wahrnehmung überall, geht zwar in die Organismen ein, und verbindet sich mit ihnen, ist aber von ihnen nicht abhängig, und nicht auflösbar, wie der Organismus.

Wenn aber der Zweifler fragt: wie soll der Uebergang meines Geistes in eine andere Welt geschehen, wie soll er bleiben bei der Auflösung des Körpers und woher sollen ihm die neuen

Organe zur Wahrnehmung der Sinnenwelt und zur Gemeinschaft mit ihr kommen? so können wir zwar dieses wie und woher nicht geradehin beantworten, sondern können wohl mit Schiller sagen:

„Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland."

aber wir sehen, daß solche Wunder geschehen, täglich vor unsern Augen geschehen. Denn jede Geburt zum Leben ist ein solches Wunder, da Niemand sagen kann, wie der Lebenskeim entsteht und sein Daseyn mit seiner organisirenden Kraft beginnt, und woher ihm das Vermögen kommt, so gesetzmäßig sich einen Organismus anzubilden. Wenn der Embryo im Mutterschooße schon denken könnte, so würde er wohl auch fragen: wo ist denn die Welt, in die ich eintreten soll? Warum dringt kein Lichtstrahl aus ihr herein in meine Finsterniß? wie soll nicht auch mein Wesen zerstört werden, wenn ich von der schützenden Hülle, die mich umgibt scheiden muß? und wo sollen die neuen Sinne mit ihren Organen herkommen, die ich zum Leben auf der Erde bedarf? — Und doch wären alle diese Fragen überflüssig. Der Embryo vernimmt allerdings von der Welt, in die er eintreten soll, noch nichts; er hat kein Unterpfand, daß er soll geboren werden; die Sinne und Organe, mit denen er die Welt schauen soll, sind noch verschlossen und ihm unbekannt. Die Geburt ist für ihn ein Wunder, das ihn ins Leben trägt, aber indem er die ihn beschützenden und belebenden Hüllen des Mutterschooßes verläßt, und seine Sinne sich öffnen, beginnt er ein neues Stadium des Lebens, von dem er vorher keine Vorstellung hatte.

Noch mehr zeigen dieses die Analogien der Verwandlungen der Insekten und mancher Amphibien; der Lebenskeim des Insekts im Ey hat nur erst die Fähigkeit, den Organismus einer Made oder Raupe sich anzubilden, die, wenn sie ihr Stadium erreicht hat, sich verpuppt und in einen todähnlichen Zustand versinkt. Der Uebergang von der Raupe oder Made zur Puppe ist auch etwas Unbegreifliches; wir sehen ihn wohl äußerlich, aber wir verstehen ihn nicht innerlich. Eben so wenig aber wissen wir das Wie der Verwandlung, die nun in der Puppe erfolgt, und an deren Ende das geflügelte Insekt hervortritt mit allen Organen versehen,

die es in seinem neuen Zustande braucht. Es ist ein Wunder, wodurch es in eine für dasselbe neue Welt und zu einem neuen Leben getragen wird.

Diese Analogien der Natur sollen aber hier nicht etwa als Beweise für die Unsterblichkeit angeführt werden; denn dieß sind sie eigentlich nicht. Es mußte aber hier auf sie hingewiesen werden als Vorbilder der neuen Geburt des Menschengeistes im Tode, als Thatbeweis der Möglichkeit, daß ein und derselbe Lebenskeim auf wundervolle, uns unerklärliche Weise in ein höheres Lebensstadium, von dem er keine Vorkunde hat, übergehen könne, und daß daher auch unserm Geiste die Möglichkeit zugestanden werden müsse, aus der Hülle des menschlichen Leibes herauszutreten und höhere Lebensstadien zu durchlaufen. Noch weniger mag man die Entfernung der Weltkörper als ein Hinderniß des Uebergangs unserer Seele von der Erde in eine andere Welt betrachten; denn für die geistigen Kräfte ist der Raum nichts, wie er denn schon für solche Kräfte, welche dem geistigen verwandt sind, wie die magnetische Kraft, die Bewegung des Lichts, fast nicht vorhanden ist.

II. Von der Entfaltung der religiösen Ideen in dem menschlichen Geiste, oder von der Offenbarung.

§. 23.

Allgemeine und besondere Offenbarung.

Mit diesem Abschnitte treten wir von dem Gebiet der bloßen Vernunftwissenschaft ab und in das Gebiet der Erfahrung ein, um mit dieser die Ergebnisse der Vernunftwissenschaft zu verbinden, und den Bildungsgang der religiösen Ideen in dem menschlichen Geiste zu verfolgen.

Die Thätigkeit Gottes, durch welche er sein Daseyn und seine Vollkommenheit seinen vernünftigen Geschöpfen kund thut, nennt man im Allgemeinen seine Offenbarung. Diese ist also jedes dem menschlichen Geiste geschehene Kundwerden von Gottes Daseyn und Wesen. Dieses Kundwerden kann nun geschehen entweder durch allgemeine Mittel für jeden denkenden und betrachtenden Geist, oder durch einzelne Individuen, welche Gott zur Erkenntniß besonders befähiget, oder deren Geist er erleuchtet, daß sie Gott und göttliche Dinge vollkommener erkennen, und Dolmetscher der religiösen Wahrheit für ihre Zeitgenossen und die Nachwelt werden. Jenes nennt man die allgemeine, dieses die besondere göttliche Offenbarung.

Die allgemeine Offenbarung Gottes ist die Schöpfung der Welt, und die Welt selbst ist die allgemeinste und die ursprüngliche Offenbarung Gottes, ihres Schöpfers. Denn die Welt kann nichts anderes enthalten als die Gedanken des Selbstbewußtseyns Gottes, da Gott etwas, dessen er sich nicht bewußt

wäre, auch nicht wollen kann. Die ganze Summe des Geschaffenen, mit Einschluß des Menschen und dessen geistigen Vermögen und deren Gesetze, ist daher das Spiegelbild der Gedanken des göttlichen Bewußtseyns, welches nun außerhalb des göttlichen Denkens Wirklichkeit und Daseyn bekommen hat. Die ganze Natur ist daher eine Offenbarung, d. i. eine Kundgebung der Gedanken des göttlichen Selbstbewußtseyns. Aus ihr können daher von unserm betrachtenden Geiste Gott und seine Vollkommenheiten erkannt werden. (Röm. 1, 19. 20.) Hieraus folgt, daß die Weltwissenschaft nicht etwa, wie man bisweilen geglaubt hat, von Gott abführt, sondern daß sie zur wahren Erkenntniß Gottes hinführen muß, weil sie in ihrem Gegenstande, der Welt und deren Ordnungen, Gesetzen und Veränderungen, Gottes Gedanken zu erforschen strebt, und also ganz eigentlich sich mit den Gedanken des göttlichen Bewußtseyns beschäftigt. Hätte Gott keine vernünftigen Wesen erschaffen, so wäre die Offenbarung seiner Gedanken durch die Schöpfung nur ihm selbst offenbar, der Welt aber verborgen. Dadurch aber, daß er vernünftige Wesen geschaffen, und diesen das Vermögen gegeben hat, ihn aus der Weltbetrachtung zu erkennen, dadurch ist die Schöpfung erst zu einer Offenbarung geworden.

Diese Offenbarung Gottes durch die Welt geschah von Anbeginn zuerst bei der Schöpfung. Da nun die Schöpfung eine fortgehende, und das Leben der Welt eine Entwickelung zum Endzweck der Welt ist, so ist auch die Offenbarung eine durch alle Zeiten fortgehende. Sie entfaltet sich immer mehr, je mehr die Weltregierung Gottes den Lauf des Erschaffenen entwickelt, und ihn dem höchsten Zweck der Schöpfung entgegen führt. Die allgemeine Offenbarung ist darum keine mit der Schöpfung geschlossene, sondern eine fortschreitende und sich mehr und mehr enthüllende je umfassender sich die Welt für den Schöpferzweck durch alle in ihr vorgehende Veränderungen entfaltet.

Die besondere Offenbarung durch Individuen gehört der Menschengeschichte an. Sie kann auf die doppelte Weise gedacht werden, entweder daß Gott einzelne Individuen besonders für die Gotteserkenntniß befähigt, und sie in solche Lebensverhältnisse stellt, daß sie Lehrer der Zeitgenossen und der Nachwelt

werden, (mittelbare Offenbarung) oder daß er selbst erleuchtend auf den Geist einzelner Individuen einwirkt und diesem die zu offenbarenden Wahrheiten als innere Anschauungen vorhält, um sie aufzufassen und unter dem menschlichen Geschlechte zu verbreiten (unmittelbare oder übernatürliche Offenbarung). Unter der letztern also versteht man ein in irgend einem Momente geschehenes unmittelbares Einwirken Gottes auf den menschlichen Geist, um diesen zu erleuchten. Die Möglichkeit einer solchen unmittelbaren Einwirkung Gottes kann nicht in Abrede gestellt werden, indem Gottes Kraft alles Erschaffene, folglich auch den menschlichen Geist, durchdringt. Dagegen aber kann der, welcher eine solche göttliche unmittelbare Einwirkung empfängt, auch kein Wissen davon haben, daß sie von Gott kommt, weil nur die Wirkung, nicht aber die Ursache derselben in das Bewußtseyn eintritt. Er kann auf Gott, als die Ursache, nur aus der Beschaffenheit der Wirkung schließen, wenn nämlich die ihm dargebotene innere Anschauung seines Geistes sich in allen Beziehungen als Wahrheit bewährt. Dieß gilt auch von dem Beweise, daß man göttliche Inspiration gehabt habe, für Andere. Weder Wunder noch Weissagungen sind zu dieser Beweisführung hinlänglich, da sie nicht nothwendig von Gott als Ursache abgeleitet werden müssen, indem die Möglichkeit eines andern Ursprungs immer denkbar bleibt, wie denn auch das neue Testament anerkennt, daß auch der Teufel Wunder thun und Weissagungen stellen könne, die Menschen zu betrügen. (2 Thess. 2, 9.) — Auch die Nothwendigkeit des Gebens einer solchen unmittelbaren Offenbarung ist nicht für uns erweisbar, weil sie die Kenntniß des Möglichen voraussetzt, das entstanden seyn würde, wenn Gott sich nicht geoffenbart hätte, wir aber diese Kenntniß des Möglichen nicht haben. Es kommt auch auf den Erweis dieser Nothwendigkeit nichts, dagegen alles darauf an, daß erwiesen wird, eine solche Offenbarung sey geschehen. Dieses Erweises aber kann man darum nicht überhoben seyn, weil wir in der Geschichte des menschlichen Geschlechts eine Menge Religionsstifter finden, welche alle darauf Anspruch machten, von Gott unmittelbar erleuchtet worden zu seyn. Die Entscheidung aber, wer dieses mit Recht oder Unrecht von sich gerühmt habe,

kann weder durch Wunder und Weissagungen noch durch andere äußerliche Mittel geführt werden, weil die meisten Religionsstifter solche Beweise für sich vorgebracht haben, und die Ermittelung der geschichtlichen Wahrheit der angeführten Thatsachen für die Nachwelt sehr unsicher, ja in vielen Fällen unmöglich ist. Vielmehr kann der letzte Erweis der Göttlichkeit einer unmittelbaren Offenbarung nur darin gesucht und gefunden werden, daß sie mit der allgemeinen Offenbarung in Harmonie steht, und die religiösen Ideen wirklich weiter entfaltet hat; also aus ihrem Inhalte.

§. 24.

Das Verhältniß der allgemeinen Offenbarung zur besondern.

Da das Weltall die Gedanken des göttlichen Selbstbewußtseyns darstellt und die älteste Offenbarung Gottes ist, das Bewußtseyn Gottes aber das allein Wahre enthält, und es in den erschaffenen Dingen kein Wahres geben kann, das nicht im Bewußtseyn Gottes enthalten wäre; so folgt, daß die Welt die Darstellung der absoluten Wahrheit ist. Die Natur der Dinge und des Menschen, ihre Gesetze, ihre Verbindungen und ihre Wandlungen sind daher der Inbegriff göttlicher Gedanken, d. i. göttlicher Wahrheiten. Alle Wahrheit der Weltwissenschaft ist daher göttliche Wahrheit, und es gibt schlechthin kein Wahres, das nicht göttlich wäre, weil es schlechthin nichts gibt, was nicht aus Gott hervorgegangen wäre.

Hieraus ist klar, daß die Weltwissenschaft (d. i. alle die Wissenschaften, welche das Weltall und die Natur mit Einschluß des Menschen und dessen Geistes zum Gegenstande haben) ihrem Wesen nach nichts anderes ist als eine Wissenschaft, welche Gottes Gedanken erforscht und enthüllt, und daß alle Wahrheiten, die es wirklich seyn wollen, mit einander in Harmonie stehen müssen, und nicht in Widerspruch stehen können, weil in Gott kein Widerspruch, sondern Harmonie aller Vorstellungen des göttlichen Selbstbewußtseyns statt findet. Es kann daher schlechthin keine Wissenschaft geben, die sich von den andern Wissen

schaften isoliren, oder Wahrheiten haben könnte, welche andern Wahrheiten widersprächen, am wenigsten aber kann dieses die Religionswissenschaft, da sie ja eben sich mit Erforschung Gottes und seiner Gedanken beschäftigt. Alle Wahrheit ist daher eigentlich nur Eine, wie Gott nur Einer ist. Um sie zu finden müssen die Wahrheiten aller Wissenschaften mit einander verglichen und in Einklang gesetzt werden, und kein Satz einer Wissenschaft, also auch kein Satz der Theologie, kann Wahrheit seyn, wenn er mit den erwiesenen Wahrheiten anderer Wissenschaften in Widerspruch steht. Da auch unser vernünftiger Geist mit seinem Wesen und seinen Gesetzen zur Welt gehört, mithin zu dem, worin Gott seine Gedanken geoffenbart hat, so sind auch das Wesen und die Gesetze des menschlichen Geistes göttliche Wahrheiten, und offenbaren die Wahrheit. Vorstellungen daher von Gott und göttlichen Dingen, welche mit den Gesetzen des menschlichen Geistes in Widerspruch stehen, können eben so wenig Wahrheit seyn, als die, welche mit der Natur der Dinge streiten.

Diese Offenbarung Gottes durch die Welt ist die *älteste* Offenbarung, denn sie begann mit der Zeit selbst; sie ist *unendlich reich*, denn die Welt in ihrem Wesen, ihren Gesetzen und ihren Entwickelungen ist für den denkenden Geist der vernünftigen Geschöpfe ein Gegenstand der Forschung von unerschöpflicher Tiefe und unermeßlichem Umfang.

Mit dieser allgemeinen Offenbarung muß nun auch jede *besondere*, oder *individuelle*, oder *unmittelbare* in Uebereinstimmung stehen, und kein Satz einer individuellen Offenbarung, welcher mit den Wahrheiten der Weltwissenschaft in offenem und unauflöslichem Widerspruche steht, kann als ein von Gott geoffenbarter angesehen werden. Der Inhalt der im Laufe der Zeit von Gott einem Individuum ertheilten Offenbarung kann auch nur Gedanken des göttlichen Selbstbewußtseyns, mithin nur absolute Wahrheit enthalten. Nun ist es zwar nicht zu läugnen, daß wir nicht behaupten können, Gott habe *allen* seinen Gedanken durch die Welt Realität gegeben, sondern es ist möglich, daß in Gott Gedanken seyn können, die er in seiner Schöpfung nicht dargestellt hat, daß also die Welt keine

vollständige Offenbarung ist, d. i. das Wesen Gottes nur von einer oder einigen, nicht aber von allen Seiten offenbart; und man hat daher gemeint, eine individuelle Offenbarung könne auch Sätze enthalten, die über die menschliche Erkenntnißkraft hinausgingen, oder den Gesetzen des menschlichen Verstandes und der Vernunft widersprächen, ja sie müsse solche Sätze enthalten, weil sie, wenn sie blos die allgemeine Offenbarung wiederholte, überflüssig seyn würde. Diese Behauptung aber ist ohne Grund.

Denn Sätze, die über die menschliche Erkenntnißkraft gänzlich hinausgehen, können auch von dem menschlichen Geist nicht aufgefaßt und nicht als geistiges Eigenthum von ihm aufgenommen werden. Die menschliche Sprache würde für solche unfaßbare Dinge kein Wort haben, oder doch nur ein leeres Wort ohne Inhalt. Der menschliche Geist würde solche unfaßbare Vorstellungen gar nicht zu gebrauchen wissen, mithin die Offenbarung derselben eben so nutzlos seyn, als wenn wir einem Thiere, welches die Vernunft (das Vermögen der Ideen) nicht besitzt, die religiösen Ideen beibringen wollten. Da nun Gott nichts Nutzloses thut, so kann auch der Inhalt einer individuellen oder übernatürlichen Offenbarung nicht über alle menschliche Erkenntnißkraft gehen. — Wäre aber dieses auch möglich, so dürften doch diese über die Erkenntnißkraft gehenden Sätze wenigstens der allgemeinen Offenbarung, also auch den Gesetzen des menschlichen Geistes, auf keine Weise widersprechen. Denn offenbarte Gott auch einem Individuum Gedanken, die er in der Welt und deren Entwickelung gar nicht dargestellt hätte, so könnten und dürften diese doch mit dem durch die Welt Geoffenbarten in keinem Widerspruche stehen, sondern müßten mit ihm zusammenstimmen; denn im göttlichen Geiste kann kein Widersprechendes seyn. Auch würden wir Menschen das sich Widersprechende nicht in unser Bewußtseyn aufnehmen können, da Gott unserm Geiste die Einrichtung gegeben hat, daß er das Widersprechende nicht, sondern nur das Harmonische, denken, d. i. in eine Einheit des Bewußtseyns bringen kann. Daß aber eine individuelle Offenbarung dadurch, daß sie nicht mehr gibt, als die allgemeine Offenbarung enthält, nicht etwas Ueberflüssiges

oder Nutzloses werde, werden wir hernach sehen, wo wir von der Entfaltung der religiösen Ideen im Laufe der Zeiten handeln werden.

Jede individuelle Offenbarung, die sich uns als göttlich ankündigt, muß daher nach der allgemeinen Offenbarung geprüft, und nur die kann als wahr angesehen werden, welche mit der allgemeinen Offenbarung in Harmonie steht, d. i. die nicht nur keine Widersprüche gegen evidente Wahrheiten der Weltwissenschaft und des menschlichen Geistes enthält, sondern welche auch die dem menschlichen Geiste offenbaren religiösen Ideen wirklich weiter fortführt und ihre Entwickelung in dem menschlichen Geiste wesentlich fördert. Die Anlegung dieses Maaßstabs zur Beurtheilung jeder individuellen Offenbarung ist aber nicht etwa ein Unterwerfen des Göttlichen unter das menschliche Urtheil, und der Maaßstab, den man anlegt, ist nicht etwa ein willkührlicher, sondern ist der von Gott selbst gegebene, mithin göttlich, da es ja nicht in unsere Willkühr gestellt ist, was wir für wahr halten wollen, sondern Gott das für wahr zu haltende durch die Schöpfung, Einrichtung und Fortbildung der Welt und des menschlichen Geistes ausgesprochen und festgestellt hat. Die Menschen können die Wahrheit nicht erfinden, sondern nur nachfinden. Auch haben wir keinen andern Maaßstab um zu beurtheilen, welche der individuellen Offenbarungen unter den vielen, welche auf dieses Prädikat Anspruch machen, die wahre sey. Und dieser Maaßstab ist doch auch der sicherste. Denn so gewiß das Seyn der Welt von Gott ist, so gewiß drückt sie die Gedanken und den Willen des göttlichen Bewußtseyns aus, so gewiß sind also alle evidente Wahrheiten der Weltwissenschaft göttliche Wahrheiten. Diese Wahrheiten können von jedem, der die Wissenschaft studirt, selbst gefunden, sie können von jedem vollständig nachconstruirt, und also zur begründeten Ueberzeugung, zum eigenen *Wissen*, erhoben werden. Dagegen ist der Satz, daß Gott irgend ein Individuum inspirirt habe, ein viel ungewisserer, eine ganz isolirte Thatsache, und nur eine innere Erfahrung des Empfängers der Offenbarung, welche von Andern nicht gemacht, sondern nur auf das *Zeugniß* des Empfängers *geglaubt*, nie aber ein eigenes Wissen werden kann.

Die Forderung aber ist unstatthaft, welche man bisweilen dem Glauben an jede individuelle Offenbarung entgegengesetzt hat, nämlich daß die Offenbarung, wenn sie nothwendig sey, nicht erst spät im Laufe der Zeiten durch ein Individuum hätte erfolgen, sondern gleich am Anfange dem menschlichen Geschlecht hätte mitgetheilt werden sollen, um so viele religiöse Irrthümer gar nicht empor kommen zu lassen. Denn die göttliche Offenbarung, sowohl die individuelle als die allgemeine, ist dem für das ganze Weltall gegebenen Gesetze einer nur allmähligen Entwickelung im Laufe der Zeiten gleichfalls unterworfen, und die Entfaltung der religiösen Ideen in dem menschlichen Geiste ist von der Weltwissenschaft so abhängig, daß sie über die Fortschritte dieser nicht hinausgehen kann, sondern mit ihr gleichen Schritt halten muß. Dieser für die Lehre von der Offenbarung und für die Beurtheilung aller Religionsformen so wichtige Satz bedarf noch einer besondern Erörterung.

§. 25.

Abhängigkeit der Entfaltung der religiösen Ideen von der Weltwissenschaft.

Wir haben schon oben (§. 9 und §. 12 am Schlusse) darauf hingewiesen, daß die Entwickelung der Welt eine fortschreitende ist, deren Ziel oder Ende von uns gar nicht ermessen werden kann. Daraus folgt nothwendig, daß auch die Offenbarung des göttlichen Wesens durch die Welt eine immer fortschreitende ist, d. h. daß das Weltall in dem Laufe aller Zeiten durch seine Veränderungen immer mehr und mehr von Gottes Gedanken und Willen offenbart. Wäre also auch unsere Erkenntniß der Welt, wie diese jetzt ist, eine vollkommene (was sie doch nach §. 12 auf keine Weise ist), so würde doch die göttliche Offenbarung für uns damit noch nicht eine vollendete, sondern eine immer fortschreitende seyn. Nun ist aber auch unsere Erkenntniß der Welt, wie die Erfahrung unwidersprechlich zeigt, eine sehr unvollständige, die nur im Laufe der Jahrtausende von den ersten rohen Anfängen sich herausgebildet und mehr und mehr vervollkommnet hat; folglich ist auch die Auffassung des in der Welt

Geoffenbarten von unserer Seite eine solche, die von der untersten Stufe angefangen, und im Laufe der Zeiten sich fortgebildet hat, und noch immer im Wachsen begriffen ist. Die Entfaltung der Gotteserkenntniß, oder der religiösen Ideen kann daher nur eine allmählige seyn, und nur langsamen Schrittes sich der Vollendung nähern. Da ferner das ganze Weltall mit allen seinen Erscheinungen, Gesetzen und Veränderungen eine Offenbarung des Schöpfers ist, so kann auch der menschliche Geist Gott nur in dem Maaße mehr und mehr erkennen, in welchem er in die wahre Beschaffenheit der Welt eindringt und sich dadurch mit dem Schöpfer gleichsam vertraut macht. Endlich sehen wir auch (§. 6), daß alle Ideen, wenn sie sich im Geiste entfalten sollen, eine Rückbeziehung haben müssen auf die Welt, oder das Erfahrungsmäßige, daß das Vollkommene nicht erkannt und begriffen werden kann ohne den Gegensatz des Unvollkommenen, also Gott nicht ohne den Gegensatz der Welt. So z. B. würden wir ohne die in der Erfahrung uns entgegen tretende Vorstellung von beschränkter Macht und beschränkter Weisheit die Idee der Allmacht und Allweisheit gar nicht zu finden wissen. Die Idee der Gottheit tritt mit der Vorstellung von der Welt durch die Begriffe von Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt in die engste Verbindung, und die Vorstellungen von Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Allmacht, Weisheit ꝛc. werden nur in eben dem Maaße klarer und richtiger, in welchem wir zu einer klaren und richtigen Anschauung der Welt gelangen.

Hieraus ergibt sich unwidersprechlich 1) daß die Entfaltung der religiösen Ideen jederzeit abhängig ist von der Weltwissenschaft eines Zeitalters, und 2) daß die Religionswissenschaft, oder die Theologie auch keinen unveränderlichen Standpunkt einnehmen kann, sondern nach der steigenden Welterkenntniß sich fortbilden muß.

Davon kann auch eine individuelle oder unmittelbare Offenbarung keine Ausnahme machen. Denn da alle Ideen nur verstanden und richtig gefaßt werden können in ihrer Rückbeziehung

auf die Welt, und namentlich die Gottesidee nicht erfaßt werden kann ohne die Weltwissenschaft, so würde auch die unmittelbare Erleuchtung die Gottesidee nicht vollständig und rein dem Menschen mittheilen können, wenn sie nicht zugleich die ganze wahre Weltwissenschaft dem menschlichen Geiste mittheilte. Nun ist es zwar denkbar, daß Gott dem menschlichen Geiste alle zu einer richtigen und vollständigen Welterkenntniß erforderlichen Vorstellungen zur Beschauung vorhalten könnte, aber es ist unmöglich, daß der Mensch, der nicht dazu durch die allgemeine Bildung seiner Zeit schon vorbereitet ist, sie auffassen, sich dieselben aneignen, ja nur sie verstehen und für wahr halten könnte. So ist es unbestreitbar, daß die Idee Gottes als Schöpfers und Regierers der Welt erst durch die neuere Astronomie in ihr wahres Licht getreten und zu ihrer erhabenen Vollkommenheit gebracht worden ist; dagegen würde vor tausend und mehreren Jahren kein Mensch, wenn man auch das wahre Weltsystem seinem Geiste vorgehalten hätte, dieses begriffen oder für wahr gehalten haben. Dauerte es doch sehr lange, ehe die wahre Vorstellung nur in dem Geiste der Gelehrten Beifall fand. Setzen wir aber auch den Fall, daß Gott den Geist eines Individuums so bereitete, daß er einen vollständigen und vollkommenen Unterricht über Gott und Welt aufzufassen vermöchte, so würde diese Auffassung doch nur *für ihn* seyn, nicht aber zum Glauben des Volkes, also nicht zum allgemeinen Eigenthum werden können, und daher für die übrige Welt nutzlos seyn. Ohnerachtet in Jesu Geist die wahre Vorstellung vom Himmel als dem Weltall aufgegangen war, wenn er (Joh. 14, 2. 3) sagt: „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen, und ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten"; so blieb doch bei den Christen die Vorstellung vom Himmel als einem geschlossenen Ort und dem Aufenthaltsorte Gottes und der Geister, und von der Unterwelt als dem Aufenthaltsorte der Seelen der Verstorbenen.

Doch die Erfahrung zeigt es auch, daß die Entfaltung der religiösen Ideen immer von der Weltwissenschaft abhängig gewesen ist, und mit dieser gleichen Schritt gehalten hat. Es würde sich dieses leicht in der Geschichte der Religionen nach-

weisen lassen, wenn hier zu einer solchen weitläuftigen Darstellung Raum vorhanden wäre; aber auch das Wenige, was hier angeführt werden kann, ist ausreichend, jenen Satz zu bestätigen.

In der Urzeit, wo die Völker noch isolirt lebten und nur die nächsten feindlichen Nachbarvölker kannten, hielt sich jedes Volk für das wichtigste und beste, daher auch für das Lieblingsvolk seiner Götter, die es daher als Landesgötter oder Schutzgötter betrachtete, welche nur ihrem Volke wohlwollten, aber nicht den benachbarten feindlichen Völkern. So die Hebräer, die Griechen, die Römer. Darum suchte man auch den Wohnsitz der Götter innerhalb des Landes, entweder auf hohen immer mit Wolken umlagerten, gleichsam in den Himmel ragenden Bergen, wie die Griechen auf dem Olympos, die Araber auf dem Sinai, die Indier auf dem Berge Meru, oder in inländischen heiligen Tempeln, wie die Juden auf Zion, die Römer auf dem Capitol, oder in heiligen Hainen und düstern Wäldern, wie die alten Deutschen. Die religiösen Ideen bekamen daher überall eine lokale Farbe und Beschränkung, und sichtbar ist bei allen der Einfluß, den Land und Volk auf sie hatten. Die ganze Theologie Zoroasters und der Feueranbeter ist auf die Eigenthümlichkeit des Landes, das sie bewohnten, gegründet. Der Israelit suchte das Paradies in Osten, von dessen schönen Ländern Kunde zu ihm gedrungen war, der Grieche in Westen in den glückseligen Inseln des atlantischen Oceans. Der Aegypter bildete aus der Vorstellung von den weiten Todtengrüften, in welchen die Mumien zu Tausenden aufgeschichtet den ewigen Schlaf schliefen, die Vorstellung von einem finstern Todtenreich, die auch zu den Hebräern und Griechen überging, und die späteren Juden dachten sich den Strafort der Bösen als einen von Schwefel brennenden See, geleitet durch den Anblick des todten Meeres, das die sündigen Städte verschlungen hatte. Der alte Deutsche dachte sich seine Walhalla als den Aufenthaltsort der Helden nach dem Tode, wo sie das thun würden, was sie im Leben gethan hatten, jagen, kämpfen und schmausen. — Der Orientale, nur bekannt mit den Formen der absoluten Monarchie, dachte sich Gott als erhabenen Beherrscher, sitzend auf ei-

nem prächtigen Throne, umgeben von Engeln als seiner glänzenden Dienerschaft, alles aber seinem Winke unterthan; der Grieche aber trug seine republikanischen Formen auch auf seine Götter über, die zusammen sitzen, berathschlagen, gegen einander kämpfen u. s. w. — Der Orientale mit der strengen Sitte trug auch nichts Leichtfertiges oder Unwürdiges auf seinen Gott über, den er sich überall in Ehrfurcht gebietender Majestät dachte; der lebenslustige und frivole Grieche aber fand keinen Anstoß, seinen Göttern Unwürdiges, besonders Liebschaften, zuzuschreiben. Der Orientale, bekannt mit Gold und Edelstein, Gewürzen und köstlichen Früchten, dachte sich auch die Wohnstadt Gottes als strahlend von Gold und Edelstein und die köstlichsten Genüsse darbietend; der Grieche aber versammelte nur seine Götter an einer Art von Familientafel und speisete sie mit Nectar und Ambrosia.

Man sehe nur, wie z. B. im Buddhismus die Eigenthümlichkeit des Volkes und Landes sich in der Theologie wiederspiegelt. Nach ihm liegt auf der Spitze des Götterbergs Meru, der in den Himmel ragt, die Stadt der Seligen, deren Straßen mit Gold und Silber gepflastert sind, und welche goldene Mauern, und Thore von köstlichen Metallen und Edelsteinen hat (Vergl. das himmlische Jerusalem in der Offenb. Johann. Kap. 25). Auf den sie umgebenden herrlichen Fluren wachsen nicht nur die köstlichsten Früchte, sondern auch ein Wunderbaum, welcher statt der Früchte köstliche Kleider, Schmuck und Speisen trägt. Die Nats (Engel) versammeln sich hier, singen und tanzen und sind vier Monate berauscht. Nordöstlich von dieser Stadt ist die große Halle Buddha's, mit Krystall gepflastert, und Dach, Treppen, Mauern und Säulen von Gold glänzend. In der Mitte ist Buddha's Thron, und um ihn stehen 32 andere Stühle für die Fürsten der Nats, Buddha's Gehülfen. Die vier Schutzgötter der Erde senden die ihnen untergeordneten Nats auf die Erde, um das Thun der Menschen zu erforschen, und alle ihre guten und bösen Thaten in ein goldnes Buch zu schreiben, dessen Inhalt Buddha mit laut durch den Himmel hallender Stimme verliefet. (Aehnliche Vorstellungen s. Dan. 12, 1. Offenb. 3, 5. 13, 8. 20, 15). Die Menschen, welche das Gesetz erfüllen, die heiligen Tage beob-

achten, Almosen geben und gute Werke thun, kommen in den Himmel; die andern in die Hölle *).

Vorzüglich aber mußten die Ansichten, die man vom Himmel hatte, als dem Wohnsitze der Götter, auf entscheidende Weise die Gottesidee modificiren. — Nach der fortgeschrittenen Weltwissenschaft ist der Himmel nichts Anderes als der unermeßliche Raum des Weltalls selbst, dessen Grenzen niemand kennt. Der Schein, als ob er ein auf der Erde ruhendes Halbgewölbe sey, entsteht durch die Kugelgestalt der Erde, welche keine Fläche ist, wie die alte Welt dachte, und der Schein, als ob der ganze Himmel mit allen Gestirnen sich um die Erde bewegte, entsteht durch die Umdrehung der Erde um ihre Achse. Die Sonne, der Mond, die Sterne sind nicht Lichter am Himmel, die Erde zu erleuchten, wie die alte Welt dachte (1 Mos. 1, 14—18), sondern sind Welten, größtentheils millionenmale größer, als die Erde, die auch ein Weltkörper ist, und für andere Planeten, z. B. für die Bewohner des Mondes, des Mars, der Venus, zum Himmel gehört, d. i. als Stern an ihrem Himmelsgewölbe glänzt. Der Gegensatz der alten Welt zwischen Himmel und Erde hat daher für uns keinen wahren und physikalischen Sinn mehr, sondern nur einen bildlichen und moralischen. Die Finsternisse an Sonne und Mond, worin die alte Welt furchtbare Vorbedeutungen sah, sind regelmäßige, der Berechnung unterworfene Bedeckungen, durch welche die Erde bisweilen dem Monde, und der Mond bisweilen der Erde das Sonnenlicht entzieht. Donner und Blitz, Hagel und Schloßen kommen nicht vom Himmel, sondern aus der Erdatmosphäre nach physikalischen Gesetzen und sind nicht Wirkungen des Zorns der Götter, sondern wohlthätige Erscheinungen, welche das Gleichgewicht der Naturkräfte wieder herstellen.

Diese großen Wahrheiten, welche jetzt in allen guten Volksschulen vorgetragen werden, waren aber der alten Welt gänzlich unbekannt, und sind nur erst seit 300 Jahren entdeckt wor-

*) S. allgem. Encyklop. von Ersch und Gruber unter dem Artikel Himmel, wo man auch die ganz abweichenden und durch die Natur des Landes bedingten Vorstellungen der Nordländer angegeben findet.

den. Die alte Vorstellung vom Weltall war, daß es aus zwei ziemlich gleich großen Theilen bestehe, dem Himmel und der Erde, daher auch „Himmel und Erde" oft gebraucht werden, das Weltall zu bezeichnen (S. in der Schrift 1 Mos. 1, 1. 2, 1. 5 Mos. 10, 14. Jes. 2, 21. 1 Kön. 8, 23). Unter dem einen Haupttheil des Weltalls, der Erde, dachte man sich eine feste unbewegliche Ebene, von Bergen durchzogen, entweder mit Enden, wie die Hebräer es sich vorstellten (Ps. 135, 7. Jes. 40, 78. 1 Chron. 17, 30. Hiob 38, 13), oder rund gleich einer Scheibe (orbis), wie die Griechen dachten. Bei Homer ist die Erde eine runde Scheibe vom Okeanos (dem Weltstrom) umflossen (Ps. 136, 6), aus welchem sich Morgens die Gestirne in Osten erheben, und in welchen sie Abends in Westen eintauchen. In die finstern Tiefen der Erde setzte man die Unterwelt, den Versammlungsort der abgeschiedenen Seelen, den man sich als den äußersten Gegensatz gegen die Höhen des Himmels dachte (Ps. 194, 8. Sprüche 25, 3. Philipp. 2, 10). — Den Himmel aber dachte man sich als ein festes Gewölbe von Erz, wie bei Homer, oder von Krystall, ausgebreitet über die Erdscheibe (1 Mos. 1, 6—8. Ps. 104, 2. Ps. 19, 2). Die Griechen dachten sich das Himmelsgewölbe als am Horizont mit dem Okeanos zusammenfallend, und auf hohen Bergen, gleich als auf Säulen ruhend, deren westliche der Atlas, die östliche der Kaukasus war. Vom Berg Olympos glaubten sie, er rage in den Himmel hinein, und die Giganten meinten, wenn sie die Berge Ossa und Pelion auf den Olympos thürmen würden, den Sitz der Götter auf dem metallenen Himmelsgewölbe zu erreichen *). Die Hebräer hielten den Himmel für ein Doppelgewölbe. Die spätern Juden für ein dreifaches, ja siebenfaches, in dessen unterster Abtheilung sich die himmlischen Gewässer ausbreiteten, welche durch Oeffnungen auf die Erde niederfielen (1 Mos. 1, 7. 7, 11. Ps. 78, 23. 2 Kön. 7, 2. 19. Ps. 148, 4), in dessen höhern, ätherischen Regionen aber (5 Mos. 10, 14. 1 Kön. 8, 27) der Sitz der Gottheit und der ihr dienenden Engel sey (2 Mos.

*) S. Uckerts Geographie der Griechen und Römer, 1r Thl. 2te Abth. S. 6 ff.

24, 10. Hesek. 1, 22. 26 – 28. 10, 1). Auch bei den Hebräern findet man die Vorstellung von Säulen des Himmels (Hiob 26, 11). Vom Himmel herab, meinten die Griechen, überschaueten die Götter die ganze Erdfläche und könnten daher alles, was die Menschen vornähmen, wahrnehmen, und eben so legten die Hebräer Gott ein Ueberschauen des Erdbodens vom Himmel herab bei (2 Mos. 20, 22. Ps. 2, 4. 33, 13. 14. Hiob 28, 24). — Man sprach daher auch von Pforten oder Thoren des Himmelsgewölbes, von dem Sichspalten dieses Gewölbes und dem dadurch ermittelten Einblick in den obern Himmel (Matth. 3, 16. Apost. 7, 55. Ephes. 1, 20). — Die Gestirne hielt man für Lichter am Himmelsgewölbe, welche die Bestimmung hätten, die Erde zu erleuchten bei Tag und Nacht, und die Zeiten zu bezeichnen und zu messen (1 Mos. 1, 14 – 16. Ps. 136, 7 – 9. Sir. 43, 1 – 9). Die Finsternisse an Sonne und Mond wurden daher [illegible] als Vorzeichen großer Unglücksfälle angesehen (Joel 3, 4. Jes. 13, 10. Offenb. 6, 2).

Allgemein also hielt man den Himmel für einen ausgedehnten aber geschlossenen Ort, in dessen untern, der Erde noch nahen und von ihren Dünsten verunreinigten Räumen die Heimath der Wolken des Nebels, des Hagels ꝛc. sey, dessen höhere und reine Räume aber allgemein als der Wohnsitz Gottes oder der Götter angesehen wurden. Der Satz, den wir Psalm 115, 16 finden: „Der Himmel allenthalben ist des Herrn; aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben", war die allgemeine Ueberzeugung der alten Welt. Nun gab es zwar unter den Griechen einzelne Weise, welche von Himmel und Erde richtigere Vorstellungen auffaßten, und die Wahrheit ahndeten; aber ihre Lehren blieben Privatmeinungen ihrer bald wieder zerstreuten Schulen und gingen nicht über in das allgemeine Bewußtseyn ihrer Nation. Ja die folgenden Zeiten hielten die alten Vorstellungen so fest, daß die Kirchenväter der christlichen Kirche den Lehrsatz von der Rundung der Erde, und daß es Gegenfüßler gebe, für lächerlich und ketzerisch erklärten, daß noch im 8ten Jahrhundert der Bischof Vigilius zu Salzburg deßhalb abgesetzt wurde, daß Kopernikus, weil er vor 300 Jahren die wahre Beschaffenheit des Himmels lehrte, deßhalb verketzert, Galilei eben deßhalb in

die Kerker der Inquisition geworfen wurde, und daß das Oberhaupt der katholischen Christenheit (der Papst) nur erst ohngefähr vor 20 Jahren erlaubt hat, das Kopernikanische Weltsystem, jedoch nur als Hypothese oder zweifelhafte Meinung, öffentlich vorzutragen.

Es darf uns daher nicht befremden, daß wir diese allgemein herrschenden Vorstellungen von Himmel und Erde auch in der heiligen Schrift finden, daß von der großen Fluth (1 Mos. 7, 19) gesagt wird, sie sey über alle Berge der Erdebene gegangen; daß die Sage berichtet (Jos. 10, 13), daß auf Josua's Gebot Sonne und Mond am Himmel stille gestanden, oder daß der Sonnenzeiger zu Gunsten eines frommen Königs zehn Stufen zurückgegangen sey (Jes. 38, 8. Sir. 48, 26); nicht befremden, daß von einem Herabsteigen Gottes und der Engel zur Erde oder Hinaufsteigen derselben zum Himmel die Rede ist, oder daß die mosaische Erzählung von der Schöpfung ganz auf die alte Vorstellung von Himmel und Erde basirt ist. Dieses alles konnte in jenen alten Zeiten nicht anders seyn.

Eben so deutlich aber zeigt sich der große Einfluß der damaligen Vorstellungen vom Weltall auf andere religiöse Meinungen. Da der Himmel bloß als Wohnsitz Gottes gedacht wurde, so war die Auffassung unserer Idee der Unsterblichkeit, als des Uebergangs in eine Weltkugel des Himmels höherer Ordnung, der alten Welt nicht möglich, sondern sie versetzte auch die Seelen der Verstorbenen auf die Erde, und namentlich in die Unterwelt (S. Hiob 3, 13. 17, 7. 9. 10, 18. 17, 13. Jes. 26, 14. Sir. 14, 16. 17, 27 f. 18, 9—12). Nur als große Ausnahme von der Regel waren nach dem Glauben der Griechen und Römer einige ausgezeichnete Menschen von den Göttern in den Himmel erhoben worden, wo sie nun als Halbgötter lebten; und die Juden glaubten nur von Henoch, Moses und Elias, daß sie nicht in die Unterwelt gekommen, sondern zu Gott in den Himmel erhoben worden seyen. Späterhin, nach dem babylonischen Exil, hatten die Juden die Meinung aufgefaßt, daß alle die, welche als Märtyrer des Glaubens an den wahren Gott und des Gehorsams gegen das mosaische Gesetz umgebracht würden, gleich nach ihrem Tode wiederhergestellt

und zum Himmel oder zu Gott und den Engeln erhoben würden (2 Makk. 7, 9 ff. 14, 46. 12, 42—45. 15, 12—16. 4, 34). Diese Vorstellung ging auch in die christliche Kirche über, wo man auch von den Märtyrern, welche um der wahren Religion willen das Leben verloren, glaubte, daß sie nicht in die Unterwelt kämen, sondern unmittelbar zu Gott in den Himmel erhoben würden (Apost. 7, 55. Offenbar. 7, 9—17. 6, 9—11). Man betrachtete sie daher als Bewohner des Himmels, die den Engeln gleich seyen und Gottes Thron nahe stünden. Daher war der Uebergang zur Verehrung der Märtyrer und Engel, als Fürbitter bei Gott und als Beschützer einzelner Menschen und Orte sehr leicht. So wie die Engel, so glaubte man, daß auch die Märtyrer und Heiligen vom Himmelsgewölbe herab die Erdfläche überschauten, und daher alles sähen und hörten, ohne daß sie allwissend zu seyn brauchten. So wie die Engel, meinte man, könnten auch sie vom Himmel herabsteigen und den Menschen hülfreich seyn.

Als sich der Dualismus, oder die Lehre von zwei Urwesen, einem guten und einem bösen, verbreitete, so war es natürlich, daß man die Welt so zwischen sie theilte, daß der Himmel mit seinem Lichte und seinem reinen Aether dem guten Urprinzip, dem Wesen des reinsten Lichts, die Erde dagegen mit ihrer Finsterniß und ihren unreinen Stoffen und Dünsten dem bösen Urprinzip als Wohnsitz zugetheilt wurde. Eine eben so natürliche Folge davon war, daß man auch in dem Menschen, dem Mikrokosmos, dieselbe Duplicität annahm, und den Geist als dem Lichtreich und dem Guten angehörig, den Körper aber als zum Reiche der Finsterniß und des Bösen gehörig, ansah, und daher den Körper und die natürlichen Triebe für etwas der Sünde verfallenes, die ganze materielle irdische Welt für eine Verunreinigung der Seele hielt, und daher vermeinte, der Geist werde gereinigt und zu Gott erhoben, je mehr man ihn von körperlichen Bedürfnissen unabhängig mache, je mehr man ihn durch Fasten, Kasteien und andere Entbehrungen abschwäche. Daraus entstand in der christlichen Kirche die Askese und das Mönchs- und Klosterleben.

Doch dieß sey genug zum Beleg, daß die Entfaltung der religiösen Ideen in dem Geiste der Völker immer abhängig ist von ihren Ansichten über die Welt und den Menschen, oder von ihrer Weltwissenschaft. Wie sich aber die religiösen Ideen allmählig zum Vollkommenen fortgebildet haben, das wird späterhin gezeigt, und damit werden auch mehrere Belege gegeben werden für die hier besprochene Wahrheit.

§. 26.

Fortsetzung: Anwendung des Bisherigen auf die Religionswissenschaft.

Aus dem Bisherigen folgt nun auch unwidersprechlich, daß auch die Religionswissenschaft oder die Theologie der wahren Offenbarung nicht stabil oder unveränderlich seyn kann, sondern der Fortbildung unterworfen ist. Denn da erwiesen ist, daß die Weltwissenschaft eine stets fortschreitende ist, daß die Weltentwickelung eine fortgehende Offenbarung ist, und daß auch die Entwickelung der religiösen Ideen in der Vernunft von dem Standpunkte der Weltwissenschaft abhängig ist; so ist auch erwiesen, daß die Religionswissenschaft der wahren Offenbarung überhaupt, und der individuellen und unmittelbaren Offenbarung insbesondere, nicht eine unveränderlich feststehende, stabile, seyn kann, sondern daß auch sie dem allgemeinen Gesetze allmähliger Fortbildung unterworfen ist, und also mit der Weltwissenschaft zugleich fortschreiten muß. Dieses ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die religiösen Ideen an Zahl und Menge, also an äußerlichem Umfange, immerfort zunehmen könnten; denn diese haben einen bestimmten Umfang, der mit der Idee der Gottheit beginnt, und mit der Idee der Unsterblichkeit abschließt; sondern der Satz sagt nur, daß der Inhalt der Ideen, ihre Entfaltung in dem menschlichen Geiste, gleichsam ihr Ausbau und ihre Gestaltung, dem Fortschreiten unterworfen ist.

Wenn aber dieses, wie gezeigt wurde, auch von jeder unmittelbaren oder übernatürlichen Offenbarung gilt, so gilt es noch mehr von der Theologie, oder der wissenschaftlichen Dar-

stellung derselben. Denn diese ist Sache der menschlichen Vernunft, welche bei diesem Geschäft immer und stets von der Weltwissenschaft ihrer Zeit in so weit abhängig ist, daß sie sich nie über dieselbe erheben kann. Auch zeigt es die Erfahrung an der geoffenbarten Theologie, welche wir Christen für die wahre halten. Sie war durch Christus nicht stabil geworden, sondern wurde fortgeführt durch Paulus, Johannes, dann durch die Kirchenväter, die Kirchenversammlungen, die Päpste, die Reformatoren. Man nehme nur das einfache apostolische Glaubensbekenntniß, das Credo, das wir in den Katechismen haben, und vergleiche damit das athanasianische, oder die Augsburg. Confession und unsere Concordienformel, oder die Decrete der katholischen Synode zu Trident, oder den Consensus Tigurinus bei den Schweizern, um sich zu überzeugen, daß die Sätze der Theologie sich nicht nur immer gemehrt haben, sondern auch ihrem Inhalte nach immer weiter sind ausgearbeitet worden. Nun hat man zwar, weil man die Nothwendigkeit der Bewegung in der Theologie nicht begriff, sondern für ein Uebel ansah, immer Anstalten getroffen, die Theologie stabil zu machen, und die Formulirung von Glaubensbekenntnissen hatte keinen andern Zweck, als einen oder viele Lehrpunkte der Theologie für immer festzustellen, und alle weitere Bewegung abzuschneiden: allein die Erfahrung hat stets die Nutzlosigkeit solcher Maßregeln erwiesen. Darum ist auch die Gewohnheit, die Theologen eidlich versprechen zu lassen, nicht von der Theologie der Kirchenbekenntnisse abzuweichen, eben so zweckwidrig als der Natur der Theologie widersprechend, und darum auch erfolglos. Noch weniger kann daher das Bestreben gelingen, die Theologie unserer Tage wieder an die vor 300 Jahren gemachten Kirchenbekenntnisse so binden zu wollen, daß davon in Nichts abgewichen werden soll. Denn es ist unmöglich, die Theologie von der Weltwissenschaft zu trennen, aber auch eben so unmöglich, das Fortschreiten der Weltwissenschaft aufzuhalten. Wohl aber wird man durch hartnäckig fortgesetzte Versuche, die Theologie stabil zu machen, nachtheilige Störungen der Entwickelung und der Kräftigung ganzer Völker und Zeitalter verursachen. Denn so wie die Weltwissenschaft auf die Theologie den größten Einfluß aus-

übt, so auch die Lehrsätze der Theologie, wenn sie zum allgemeinen Glauben gehören, auf die Entwickelung der Weltwissenschaft. Man erinnere sich des großen Einflusses der Orakel und Vorbedeutungen bei Griechen und Römern auf die Angelegenheiten und Schicksale einzelner Menschen, und ganzer Städte und Völker. Man stelle sich den dogmatischen Fanatismus vor Augen, durch den das jüdische Volk unterging, und durch den jetzt die muhammedanische Welt in so große politische und geistige Schwäche versunken ist. Man erinnere sich, wie der naturwidrige Aberglaube in der christlichen Welt die großen Mechaniker, Mathematiker und Physiker zwang, ihre Entdeckungen geheim zu halten, um nicht als Zauberer gerichtet zu werden, und welche Gräuel der Glaube an Hexerei in der christlichen Welt hervorgebracht hat. Eben so waren theologische Meinungen, die man unerschütterlich festhalten zu müssen glaubte, lange Hemmnisse der Verbreitung des wahren Weltsystems, und wenn wir in der lutherischen Kirche einen Papst und eine Inquisition hätten, die streng über die symbolischen Bücher hielte, so hätten die Naturforscher Ungewitter, Schloßen, Hagel nicht für natürliche Erscheinungen erklären, die Aerzte Verzuckungen, Melancholie, Wahnsinn ꝛc. nicht als natürliche Krankheiten behandeln, die neuern Physiker dem Glauben, daß das Licht kein Stoff sey, nicht widersprechen und nicht lehren dürfen, daß es, wie der der Schall, aus einer wellenförmigen Bewegung bestehe, und Aehnliches mehr; denn dieß alles ist gegen die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche.

Doch es ist dieß genug zum Erweis, daß die Theologie, auch wenn sie eine individuelle oder mittelbare Offenbarung zum Gegenstande hat, abhängig bleibt von den Fortschritten der Weltwissenschaft, und daß sie daher sich gleichfalls fortbilden muß.

Die Art und Weise, *wie* die Religionswissenschaft fortzubilden sey, wird schicklicher später, wo wir von der biblischen Offenbarung handeln, besprochen werden.

§. 27.

Inhalt, Stufengang und Erforderniſſe einer wahren Offenbarung.

Wenn die allgemeine Offenbarung Gottes durch das Weltall geſchiehet, ſo iſt klar, daß man in einem gewiſſen Sinne alle Welt- und Gotteswiſſenſchaft als Offenbarung anſehen kann. Die alte Welt hatte daher nicht unrecht, wenn ſie alle Wiſſenſchaft und Kunſt von göttlichen Inſpirationen ableitete (S. 2 Moſ. 35, 30 ff. 36, 1 f.). Beſchränkt man aber die Offenbarung, wie dieſes der Sprachgebrauch fordert, auf die Religion oder auf Gott und ſein Verhältniß zu uns und zu der Welt, ſo kann der Inhalt einer Offenbarung und namentlich einer individuellen kein andrer ſeyn, als die religiöſen Ideen ſelbſt, d. i. Gott und ſein Verhältniß zur Welt, das Sittengeſetz, das Reich Gottes und die Unſterblichkeit. Alles andere, was man etwa mit dieſen Ideen verbunden hat, iſt entweder nur Theil, oder Form und Darſtellung derſelben, oder es gehört der Erfahrungswiſſenſchaft an, und iſt daher nicht als ein integrirender Theil der idealen Religionswiſſenſchaft anzuſehen, z. B. die Erzählung von dem Hergange und der Ordnung der Schöpfung, oder die noachiſche Völkertafel, oder die Sündfluth bei Moſes, oder die Volksgeſchichte Iſraels u. ſ. w.

Da alle Religion mit Gott beginnt, ſo wird das erſte, was die Offenbarung an den menſchlichen Geiſt bringen muß, die Idee der Gottheit ſeyn, als des Inbegriffs alles Vollkommenen. Denn eher kann nicht daran gedacht werden, dieſe Idee als normativ für das vernünftige Leben in dem Sittengeſetz aufzuſtellen und dieſes für ein göttliches zu erkennen. Das zweite aber, was ſich an die Gottesidee anſchließt, iſt die Idee menſchlicher Vollkommenheit, alſo die Idee des göttlichen Geſetzes für unſer Geſinntſeyn, Streben und Thun. Hiermit wird zugleich die Vorſtellung einer religiöſen Gemeinſchaft, eines geiſtigen Geſammtlebens, das die Religion trägt, ſie an jeden bringt, und die Anwendung des Geſetzes der Vollkommenheit auf die menſchlichen Zuſtände vermittelt, ſich entwickeln müſſen, d. i. die Idee des Reiches Gottes oder der Kirche. —

Zur Vollendung aber kann das religiöse Leben nur dann kommen, wenn das Gesetz der Vollkommenheit als ein über dem irdischen Leben stehendes, und dieses Leben zum Opfer fordern dürfendes Gesetz erscheint und anerkannt wird. Dieß geschieht durch die Idee der Unsterblichkeit, welche der Tugend ihre Vollendung gibt, die Ideen von Gott und göttlicher Weltregierung mit der Wirklichkeit des Weltlaufs für uns in Harmonie setzt, das irdische Sinnenleben auf seinen wahren Werth, ein Uebergangsleben zu höhern Zuständen zu seyn, zurückbringt, und dem Gefühle durch Erweckung eines himmlischen Sinnes, der nach Vollendung strebt, die höchste Weihe gibt. Damit ist die Erziehung des Menschen zur Religiosität vollendet, indem dann seine intellectuellen, moralischen und ästhetischen Kräfte auf das Höchste oder das Vollkommene gerichtet und dafür gewonnen sind. Mehr aber als Erkenntniß, Willen und Gefühl hat der Mensch nicht an geistigen Kräften. Wenn daher diese für das Vollkommene gewonnen sind, so ist die Offenbarung, wenigstens nach ihrem äußern Umfange, vollendet.

Was die Erfordernisse der wahren Offenbarung betrifft, so sind sie folgende.

Zuerst muß die Offenbarung auch dem allgemeinen Gesetze allmähliger Entwickelung folgen, dem der menschliche Geist unterworfen ist. Sie muß also eine stufenweise seyn, und sich im Laufe der Zeiten vollendet haben. Sie wird sich zur menschlichen Vernunft verhalten, wie sich die religiöse Erziehung gegen ein Individuum verhält. Der Lehrer gibt dem zu bildenden Kinde nicht alle religiöse Ideen auf einmal, sondern zuerst die Idee der Gottheit und seines Gesetzes; er gibt diese Ideen nur in allgemeinen Umrissen, ohne daß er noch ihr inneres Wesen darstellen kann, er stellt die Wahrheit der Ideen auf Auctorität. Nur erst allmählig führt er den Zögling weiter fort, bis er endlich, wenn er zur vollen Bildung gelangt mit allen Ideen und ihrem Wesen, so wie den Gründen ihrer Wahrheit bekannt gemacht ist. Der Zögling faßt anfangs den dargebotenen Unterricht so gut auf als er kann, wobei es nicht ohne Fehler und falsche Vorstellungen abgehet. Er nimmt das Dargebotene auf die Auctorität des Lehrers als wahr an, weil er fühlt, er wisse

noch nichts und habe kein Recht zu zweifeln. Je mehr der Zögling aber fortschreitet, desto klarer und heller faßt er die religiösen Ideen mit ihren Gründen auf, desto mehr entfernt er mangelhafte und irrige Vorstellungen, die er damit verknüpft hatte, und bei vollendeter Bildung findet er die Ideen in seiner eignen Vernunft bewährt und der Glaube daran ruht nun nicht mehr auf der Auctorität, sondern auf eigner Ueberzeugung. — So auch bei der Offenbarung. Sie wird zuerst nur die nothwendigsten Ideen, die von Gott und seinem Gesetz geben, und zwar in allgemeinen Umrissen, und die Auffassung von Seiten der Menschen wird noch mangelhaft, und mit manchem Irrigen, was aus mangelhafter Weltanschauung und Vernunftbildung hervorgeht, verbunden seyn. Allmählig aber werden auch die andern Ideen von der göttlichen Erleuchtung der Vernunft vorgehalten werden, und der Unterricht wird tiefer in das Wesen der Ideen eingehen, bis er endlich beendigt ist, wo dann die so heraufgebildete Vernunft die Wahrheit der religiösen Ideen in sich und in der Welt bewährt findet.

Zweitens wird die wahre Offenbarung nicht ein Eigenthum dessen bleiben können, dem sie zu Theil wird, sondern er wird der Dolmetscher derselben für Andre werden müssen. Da aber die mündliche Mittheilung nur eine sehr beschränkte seyn, und nur wenigen Individuen zu Theil werden kann, auch ihre Fortpflanzung durch bloß mündlichen Unterricht sehr unsicher ist, und nicht ohne Irrthum bleiben kann; so kann die wahre Offenbarung nicht seyn ohne einen schriftlichen Codex, und sie konnte auch nicht eher Verbreitung und Festigkeit bekommen, als nach Erfindung der Buchstabenschrift. Der zu offenbarende Stoff konnte daher nur durch die schon vorhandenen Wörter der Sprache wieder gegeben werden, weil er sonst gar nicht von Andern hätte verstanden werden können. Die sprachliche Darstellung des Geoffenbarten kann daher nie eine absolute, sondern bloß eine relative Vollendung haben. Weil die Wörter, deren man sich bedient, schon ihre Bedeutung haben, so ist es unvermeidlich, daß sich mit den Worten, in denen die Offenbarung promulgirt wird, Nebenvorstellungen verknüpfen, die erst allmählig durch vernünftige Reflexion davon getrennt werden können. Man muß

daher bei der schriftlichen Darstellung des Geoffenbarten Geist und Buchstaben, wie auch der Apostel Paulus erinnert (Röm. 7, 6. 2 Kor. 3, 6. 7), wohl unterscheiden, und man darf die geoffenbarte Theologie nicht zu einer Buchstaben-Theologie machen, weil man sonst manches Irrige, was den gebrauchten Worten anklebt, mit zum Göttlichen rechnen würde.

Drittens die wahre Offenbarung muß die religiösen Ideen offenbaren; denn diese erschöpfen das religiöse Gebiet. Eine Offenbarung daher, welche nichts offenbart, sondern nur das schon Vorhandene wiederholt, wie der Muhammedanismus, oder welche eine religiöse Idee der Vernunft geradezu aufhebt, wie Zoroasters Dualismus, kann keine wahre seyn. Dagegen wird die Verbindung der religiösen Ideen mit der Welt und der Weltwissenschaft, also ihre Rückbeziehung auf das Erfahrungsmäßige, immer nur dem Stande der jedesmaligen Weltwissenschaft angemessen, folglich der Vervollkommnung fähig seyn müssen. Nach dem, was über den Zusammenhang der Weltwissenschaft mit der Entfaltung der religiösen Ideen gesagt worden ist, kann es daher der wahren Offenbarung auf keine Weise zum Vorwurfe gereichen, daß sie in der Beziehung der Ideen auf die Welt noch dem beschränkten Stande der Weltwissenschaft ihrer Zeit folgt; dagegen ist aber auch klar, daß alle diese beschränkte Beziehung aussprechenden Sätze einer Offenbarung nicht als absolute Wahrheiten, sondern als temporelle und locale Vorstellungen angesehen werden müssen, also nicht zu Lehrsätzen der Offenbarung erhoben werden dürfen, sondern als Zeitvorstellungen von ihr abzusondern, und als vermittelnde Uebergangslehren zur Wahrheit anzusehen sind.

Viertens wird die wahre Offenbarung nicht nur die Idee des Reiches Gottes oder der Kirche allmählig entwickeln, sondern auch dieselbe ins Leben einführen, d. i. eine Kirche, welche die Bestimmung hat, allgemein zu werden, stiften müssen. Denn die Kirche ist nicht nur das Mittel, die Offenbarung von ihrem historischen Mittelpunkte aus zu verbreiten, sie zu tragen, und ein Leben nach den religiösen Ideen zu vermitteln, sondern ihre Stiftung ist auch Zweck der Offenbarung, welche ein von den religiösen Ideen erwecktes und getragenes Gesammtleben der

Menschheit nach den idealen Gesetzen der Vollkommenheit beabsichtigen muß. Da aber die Kirche nicht bloß eine innere Gemeinschaft des Glaubens, sondern auch eine äußerliche Verbindung zu einem Ganzen ist, und als solche von einem geschichtlichen Mittelpunkte ausgehen muß, so kann sie nicht bloß auf einer Lehre beruhen, sondern muß auch in einer großen Persönlichkeit ihren äußerlichen Anfang, gleichsam den Grundstein des ganzen Gebäudes haben.

Fünftens, die wahre Offenbarung muß die Bestimmung haben, dann, wenn sie vollendet ist, zu dem ganzen menschlichen Geschlechte überzugehen. Sie wird zwar zuerst bei Einem Volke beginnen, das eine Zeitlang der Träger der Offenbarung seyn wird, wo sie auch noch in einem nationalen Gewande auftreten kann; aber sie wird nothwendig bei ihrer Vollendung zur allgemeinen Offenbarung werden müssen, weil, wenn Gott Offenbarung für nöthig findet, er sie auch an alle Menschen gelangen lassen muß. Die wahre Offenbarung kann auch eine allgemeine werden, weil sie nichts offenbart als die religiösen Ideen, welche von jeder menschlichen Vernunft aufgefaßt werden können und geglaubt werden müssen. Für diesen Zweck wird daher auch die vollendete Offenbarung an einem Orte, zu einer Zeit, unter einem Volke und in einer Sprache, kurz in solchen Verhältnissen auftreten müssen, durch welche es möglich wird, sie schnell zu vielen Völkern zu verbreiten. Diese Verbreitung aber wird nicht durch Mittel der Gewalt, sondern durch die innere Kraft der Wahrheit, durch Belehrung und vorleuchtendes Beispiel geschehen müssen; denn Gott und die Wahrheit bedürfen des Schwerts irrsamer Menschen nicht.

Endlich sechstens muß die wahre Offenbarung sich auch in ihren Wirkungen auf die Menschheit als eine göttliche bewähren. Sie muß die Entwickelung der religiösen Ideen im Geiste der Menschen wirken, den Willen für das Gute kräftig bestimmen, das Gefühl für das Vollkommene wecken und reinigen und durch die Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit ihm das erhabenste und erhebendste Ziel vor Augen stellen. Ferner wird sie auf die menschliche Gesellschaft wohlthätig einwirken, die Grundlagen der bürgerlichen Wohlfahrt, das Recht

und das Gesetz, heiligen, keiner Staatsform ausschließlich dienen, sondern für alle passen, alles, was der Würde der Menschheit ungemäß ist, allmählig beseitigen, und Friede und Eintracht unter den Völkern stiften müssen.

Wenn man aber hiernach die Wirkungen einer gegebenen Offenbarung prüfen will, so muß man das eigentliche Element der Offenbarung von dem Mißbrauche, den die Menschen damit getrieben, und den Irrthümern, welche sie damit vermischt haben, sorgfältig unterscheiden, und nur allein auf das Wesentliche der Religion und dessen Verhältniß zur menschlichen Gesellschaft sehen. Denn der Mißbrauch oder die Entstellung des Geoffenbarten fällt nur allein der menschlichen Unvollkommenheit zur Last. So würde es die größte Ungerechtigkeit seyn, die vielen Religionsverfolgungen unter den Christen, das Verketzern und Verdammen, das Absprechen der Seligkeit und alle diese Quellen trauriger Verbitterungen unter Christen der christlichen Offenbarung zuschreiben zu wollen, da Christus selbst das ewige Leben (Joh. 17, 3) nur von dem Glauben an den wahren Gott und Christum als seinen Gesandten abhängig macht, und sein Apostel bestimmt sagt: „in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm."

III. Die in der Bibel niedergelegte Offenbarung.

§. 28.

Einleitung.

In der Geschichte treten uns nicht wenige Religionen entgegen, welche den Anspruch erheben, aus unmittelbarer göttlicher Eingebung hervorgegangen zu seyn, die ihren Stiftern zu Theil geworden wäre. Prüfen wir sie aber nach dem, was über das Wesen einer wahren Offenbarung festgestellt worden ist, so finden wir, daß es unter allen angeblichen Offenbarungen nur Eine ist, welche alle Erfordernisse der Wahrheit in sich vereinigt, nämlich die, von welcher die Bibel berichtet, und welche von Abraham angefangen hat und in Christo vollendet worden ist.

Wir sahen, daß die wahre Offenbarung nicht mit Einem Schlage, durch Einen Mann und in Einem Zeitpunkte gegeben seyn kann, sondern daß sie den Gang einer allmähligen Entwickelung eingeschlagen haben, und zuerst die Gottesidee, zuletzt aber die Idee der Unsterblichkeit entwickelt haben muß. Dieß finden wir bei der biblischen Offenbarung, die mit Abraham beginnt, durch Moses und die Propheten fortgeht und in Christo vollendet wird. Sie umfaßt einen Zeitraum von 2000 Jahren. Nach ihr trat zuerst durch Abraham die Gottesidee, durch Moses die Idee des göttlichen Gesetzes, durch die Propheten die Idee des Reichs Gottes, und durch Christum die Idee des ewigen Lebens in das Bewußtseyn der Menschen. Auch die Bildung der Ideen selbst beobachtet, einen Stufengang wie er der Sache gemäß ist.

Gott ist bei Abraham noch Schutzgott der Familie, bei Moses Schutzgott des israelitischen Volks; bei Jesu der Vater aller Menschen. — Bei Abraham tritt er auf als der allmächtige, bei Moses als der strenge, Gehorsam fordernde, bei Christo als vollkommenster Geist, und der Vater der Menschen, der auch dem Sünder gnädig ist. — Die Verehrung Gottes ist bei Abraham noch das Gefühl der Ehrfurcht und das Opfer des Hausvaters, das er bringt, wenn er Veranlassung dazu hat; bei Moses ist sie regelmäßige Erfüllung von Leistungen und Opfern, das Feiern von Festen und die Gottesverehrung ist gebunden an einen Ort, das heilige Zelt; bei Christus, nachdem schon die Propheten die mosaischen Ordnungen auf ihren wahren Werth zurückgebracht hatten, ist die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, theils allein, theils mit der Gemeinde, aber nicht gebunden an irgend einen heiligen Ort.

Was das göttliche Gesetz betrifft, so tritt es erst unter Moses auf, und nach der Natur der Sache mehr verbietend als gebietend, Recht und Pflicht noch nicht scheidend, bloß als Gesetz der Willensautokratie Jehovahs und den Gehorsam bloß motivirend durch irdische Belohnungen und Strafen. Bei Christus tritt es auf in seiner ganzen Entwickelung, als die Anwendung der Gottesidee aufs Leben, nicht nur die That beherrschend, sondern die Gesinnung auch heiligend, als ideales und darum absolut gültiges Gesetz, den Gehorsam motivirend durch Liebe zu Gott, und als Begeisterung für das Vollkommene.

Die Idee des Reiches Gottes war bei Abraham dargestellt in seiner Familie, bei Moses umfaßte es Israel allein mit Ausschluß aller andern Völker; die Propheten aber lassen schon die Heiden herbeikommen um Gott auf Zion anzubeten und das Gesetz Mosis zu empfangen; bei Christus umfaßt das Reich Gottes die ganze Menschheit, nicht nur die lebende, sondern auch die durch den Tod vollendete.

Die Idee der Unsterblichkeit fehlte bei Abraham und Moses gänzlich, und trat erst auf in der Uebergangsvorstellung eines unterirdischen Todtenreichs ohne Leben und Bewußtseyn, daher langes Leben auf der Oberwelt als höchste Belohnung angesehen wurde. Nur erst bei den Propheten zur Zeit des Exils

tritt die Vorstellung von einer Auferstehung der Seelen aus dem Todtenreich zu einem neuen irdischen Leben hervor, im Christenthume aber ist die Auferstehung nur die Uebergangslehre zu der großen Hoffnung, daß der Mensch sich im Tode von der Erde trennt, und in den Himmel, in das Weltall, zu einem weit höhern und seligen Zustand übergeht.

Dieß ist der kurze Umriß des Ganges, den die biblische Offenbarung genommen hat, der weiter unten näher nachgewiesen werden soll, hier aber summarisch gezeichnet worden ist, um zu zeigen, wie die Offenbarung, von welcher die Bibel berichtet, ganz mit dem zusammenstimmt, was nach der Natur der Sache von einer wahren Offenbarung zu fordern ist. Denn dieses ist der stärkste und vielleicht der einzig für die Vernunft haltbare Beweis, daß wir in der Bibel die Geschichte der wahren Offenbarung vor uns haben.

Ehe wir jedoch die Geschichte der Offenbarung näher darstellen, wird es erforderlich seyn, zuvor das Buch zu betrachten, das von der Offenbarung berichtet, nämlich die Bibel, und zuerst das alte Testament, welches die Geschichte der vorchristlichen Offenbarung enthält.

§. 29.

Das alte Testament.

Die Sammlung von Büchern, welche wir das alte Testament nennen, enthält 34, oder wenn man die fünf Bücher Mosis einzeln zählt, 38 Schriften von sehr verschiedenen Verfassern, aus sehr verschiedenen Zeiten und von sehr verschiedenem Inhalte. Beigefügt sind in unsern Bibeln dem alten Testamente noch 14 apokryphische Bücher, spät nach dem Exil geschrieben. Das alte Testament ist daher zusammengesetzt aus Schriften, die in einem Zeitraume von ohngefähr 1300 Jahren geschrieben seyn mögen.

Das alte Testament ohne die Apokryphen enthält die aus der Zerstörung des Staats durch die Babylonier geretteten Ueberbleibsel der Nationalliteratur des Reichs Juda, verbunden mit einigen spät geschriebenen Schriften, denen man nicht gleiches Ansehen beilegte. Die Sammlung des alten Testaments in ihrer

jetzigen Gestalt, war schon 200 Jahr vor Christus vorhanden. Sie besteht (nicht nach Luthers Uebersetzung, sondern nach der Abtheilung des hebräischen Textes) aus drei Theilen, welche die Titel führen: Gesetz, Propheten und Schriften. Die erste Abtheilung, das Gesetz, enthält die 5 Bücher Mosis; die zweite Abtheilung, die Propheten, enthält die Bücher Josua, der Richter, und die beiden Bücher Samuels und der Könige; dann Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Hosea, Joel, Amos, Obadias, Jonas, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanias, Haggai, Zacharias und Maleachi. Die dritte Abtheilung die den Titel führt „Schriften," andere Schriften, enthält die Psalmen, die Sprüche, Hiob, das Hohe Lied, das Buch Ruth, die Klagelieder, den Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia und die Bücher der Chronik. Es ist nicht zu verkennen, daß man in die letzte Abtheilung diejenigen Bücher warf, welche erst nach der Rückkehr aus dem Exil geschrieben waren, oder erst zu dieser Zeit bekannt und gesammelt wurden, also daß auch die Psalmen, ob sie gleich viele Gesänge aus Davidischer Zeit enthalten, erst nach dem Exil gesammelt worden sind. Da die Juden die Schriften dieser letzten Abtheilung bloß einfach „Schriften" (כְּתוּבִים) nicht heilige Schriften nannten, so ist es sehr wahrscheinlich, daß sie diesen Schriften nicht gleiche Würde beilegten, wie den mosaischen und den prophetischen Schriften, daher es auch nicht befremden kann, daß sie in diese Abtheilung das Hohelied mit aufgenommen haben, und daß sie den Prediger Salomo in den Synagogen vorzulesen Bedenken fanden. In unsern deutschen Bibeln ist die Ordnung der biblischen Bücher eine andere, aber keine bessere, indem man die dritte Abtheilung „Schriften", welche die jüdischen Gelehrten gewiß nicht ohne Grund so benannten, gar nicht beibehalten, sondern die Bücher derselben in die ersten beiden Abtheilungen eingeschoben hat. Man hat das Buch Ruth nach dem Buche der Richter gesetzt, und die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, Esther, Hiob, Psalmen, Sprüche Salom., Prediger und Hohelied auf das 2. Buch der Könige folgen lassen, den Daniel aber nach Hesekiel unter die Propheten eingestellt, und die Klaglieder an den Propheten Jeremias angeschlossen. —

Die sämmtlichen Bücher der ersten und zweiten Abtheilung sind in hebräischer Sprache geschrieben, einige der dritten Abtheilung haben aber auch chaldäische Stücke. Das ganze alte Testament wurde zu Alexandrien in Aegypten in die griechische Sprache übersetzt (alexandrinische Uebersetzung, oder Septuaginta), und an diese Uebersetzung schloß man noch einige andere nach dem Exil geschriebene Schriften in griechischer Sprache an, nämlich Judith, die Weisheit Salomo's, das Buch Tobiä, den Jesus Sirach, das Buch Baruch, zwei Bücher der Maccabäer, Stück in Esther, und einige andere. Da die Christen der ersten Jahrhunderte das alte Testament besonders in der griechischen Sprache gebrauchten, so kamen auch diese Schriften (später apokryphische genannt) mit in kirchlichen Gebrauch. Die Protestanten haben sie aber dem alten Testamente nicht für gleich an Würde, aber doch auch nützlich zu lesen betrachtet. Dieß kann aber nur vom Buche der Weisheit, von Sirach und dem ersten Buche der Maccabäer gelten; denn die andern haben fabelhafte Erzählungen. Die alten Schriften, die man nach dem Exil sammelte, waren in phönizischen Schriftzeichen geschrieben. Man schrieb sie nun aber um in die neuere und schönere chaldäische Quadratschrift. Dieß sollen nach den Erzählungen der Juden Esra und andere Gelehrte, welche die Sammlung veranstalteten, gethan haben. Wahrscheinlich waren es auch diese Gelehrten, welche den alten Schriften ihre Ueberschriften vorgesetzt haben, welche bei den historischen Schriften nicht den Verfasser, sondern den Inhalt anzeigen, daher Bücher Mosis nicht heißt Bücher, welche Moses geschrieben hat, sondern Bücher, welche von Moses und seinem Gesetze handeln. Eben so sind die Titel Buch Josua, der Richter, Samuelis, der Könige, Buch Hiob zu erklären.

Was nun die 5 Bücher Mosis betrifft, so müßten sie, wenn sie in ihrer jetzigen Gestalt von Moses herrühren sollten, zu einer Zeit geschrieben seyn, wo es noch aus Mangel an schicklichem Schreibematerial ganz ungewöhnlich war, solche weitläuftige und umfassende Bücher zu schreiben. Denn nach der gewöhnlichen Zeitrechnung wäre die Buchstabenschrift erst zu Mosis Zeit erfunden, der Gebrauch der Blätter der Papyrusstaude zum Schreiben aber erst mehrere Jahrhunderte nach Moses üblich geworden.

Vorher schrieb man auf Tafeln von Stein, Holz oder Metall, und solche Schriften mußten daher sehr beschränkten Inhalts seyn. Welches Materials sich Moses beim Aufschreiben seiner Gesetze bedient habe, läßt sich nicht ganz genau bestimmen; aber es werden außer Steintafeln doch auch „Bücher" das ist Rollen, genannt, welche er geschrieben haben solle. Der letztere Umstand weiset auf Rollen der Papyrusstaude hin. Da man nun keinen Grund hat, die uralte hebräische Tradition, daß Moses Gesetze schriftlich aufgesetzt habe, Lügen zu strafen, so ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß das Schreiben auf die Blätter der Papyrusstaude viel älter ist, als man gewöhnlich annimmt, und daß der Gebrauch dieses Schreibmaterials lange Zeit zuvor ehe er allgemein bekannt wurde und sich in andere Länder verbreitete, schon zu den Geheimnissen der ägyptischen Priesterweisheit, in welche Moses eingeweiht wurde, gehört haben müsse. Daß Moses Gesetze aufgeschrieben habe, wird ausdrücklich versichert. Von dem Hauptgesetz des Bundes 2 Mos. 20—23. wird ausdrücklich gesagt 2 Mos. 24, 4. Moses habe es niedergeschrieben, und (v. 7.) dem Volke vorgelesen. Eben so 2 Mos. 34, 1. 27—29. Eben so wird 4 Mos. 33, 2. ausdrücklich gesagt, daß Moses die Reisestationen des Volks durch die Wüste niedergeschrieben habe. Es ist nun aber kein Zweifel, daß Moses auch andere organische Gesetze des neuen Staats, den er gründete, niedergeschrieben hat, z. B. das Gesetz der Opfer 3 Mos. 7, 37. 38. über die Zehnten 3 Mos. 27, 34. und andere mehr. Ob er aber alle Gesetze und Ordnungen niedergeschrieben habe, ob nicht manches bloß auf mündlicher Verabredung beruht, und manches Gesetz erst später, als das Volk schon in Canaan und Moses todt war gemacht und niedergeschrieben worden sey, darüber läßt sich in allen einzelnen Fällen nicht entscheiden.

Was Moses niederschrieb, das wurde in der Bundeslade, oder in der Stiftshütte aufbewahrt, welche das Staatsarchiv des Volkes bildete, und in welche nicht nur die Staatsgesetze, sondern auch andere Staatsdokumente niedergelegt wurden. Aus diesen Rollen sind die vier ersten Bücher Mosis entstanden, indem später, vielleicht erst nach Davids Zeit, die Priester, welche nicht nur die Gelehrten überhaupt, sondern auch die Rechts-

gelehrten waren, diese Rollen sammelten, ergänzten, die vorhandenen Lücken ausfüllten, die Urgeschichte der Stammväter Israels vorsetzten, und so die vier ersten Bücher Mosis in der Gestalt, wie wir dieselben jetzt haben, zu Stande brachten. Denn das 5. Buch Mosis ist bloß eine summarische Wiederholung und Zusammenstellung der mosaischen Gesetzgebung, und scheint später als die vier ersten Bücher geschrieben worden zu seyn, wie auch die Josua 8, 30 ff. sich findende spätere Sage bezeugt. — Daß auch im ersten Buche Moses, das die mosaische Gesetzgebung noch nicht enthält, sondern die Geschichte Israels bis auf Moses, Aufsätze von Mosis Hand gebraucht worden seyen, läßt sich nicht beweisen, aber es ist wahrscheinlich. Denn so viel ist wenigstens gewiß, daß der Abfasser dieses Buchs alte Dokumente, die er vorfand, benutzt hat. So hat er ein doppeltes Dokument über die Schöpfung und die ersten Menschen. Das erste geht von 1 Mos. 1 bis Kap. 2, 5. und setzt dann Kap. 5. fort; das zweite Dokument, das eine abweichende Erzählung hat, beginnt mit Kap. 2, 4 ff. und geht bis zum Ende des 4. Kapitels. Ebenso mochte wohl die Noachitische Völkertafel 1 Mos. 10. schon in der Urzeit niedergeschrieben seyn. In der Gestalt aber und in dem Umfange, wie wir das erste Buch Moses jetzt haben, ist es nicht von Moses niedergeschrieben worden, wie es sich denn auch nirgends als eine Schrift Mosis ankündigt. Da es überhaupt über die eigentliche historische Zeit, welche erst mit Erfindung der Buchstabenschrift begann, hinausgeht, so kann der größte Theil seines Inhalts nur aus der mündlichen Ueberlieferung geflossen seyn, welche vor der Buchstabenschrift die einzige, und selbst nach Erfindung derselben immer noch die Hauptquelle für geschichtliche Nachrichten war und seyn mußte.

Das Buch Josua, des Josua's Heerführung und einen Zeitraum von 17 Jahren umfaßt, ist vermuthlich erst zu Davids Zeiten (s. Kap. 15, 68.) geschrieben worden, und der Verfasser selbst bezeichnet sich als einen spätern Zeitgenossen Kap. 4, 9. 9, 27. 15, 68. Er hat frühere Schriften, vielleicht aus dem Archive des Heiligthums gebraucht, wie z. B. die Beschreibung der Landestheilung (Kap. 13 ff.) und das Statut über die Freystädte Kap. 20. Auch versichert er Kap. 10, 13. die Nachricht

vom Stillstand der Sonne und des Mondes auf Josua's Befehl, ruhe nicht auf seiner Auctorität, sondern sey genommen aus „dem Buche des Frommen."

Das Buch der Richter, dessen Geschichte einen Zeitraum von ohngefähr 344 Jahren befaßt, erzählt die Begebenheiten und Thaten der Richter, d. i. Volkshäuptlinge, in Israel, und scheint größtentheils bloß aus mündlichen Ueberlieferungen in einer weit spätern Zeit geschöpft zu seyn. Denn die hebräische Literatur begann schwerlich eher, als mit der Einführung der Prophetenschulen unter dem Hohenpriester Samuel. Wer es geschrieben habe, ist gänzlich unbekannt.

Eben so wenig wissen wir, wer die Bücher Samuel's, welche die Amtsführung der Hohenpriester Eli und Samuel und die Einführung der königlichen Würde erzählen, geschrieben haben mag. Daß der Verfasser aber spät lebte, erhellt daraus, daß er eine doppelte Sage erzählt, wie David an Saul's Hof gekommen sey. Nach Kap. 16. nämlich ließ Saul den David als einen geschickten Harfenspieler an seinen Hof kommen, gewann ihn lieb und erbat sich von dessen Vater, daß er David erlaubte, an seinem Hofe zu bleiben. Nach Kap. 17. aber wurde David erst durch seinen Kampf mit Goliath dem Könige Saul bekannt (v. 55—58.), woraus man sieht, daß der Ausdruck v. 15. „ging David wiederum von Saul" sich nicht auf Saul's Hof, sondern auf das Feldlager bezieht, wohin David seine drei ältern Brüder begleitet hatte.

Die Bücher der Könige sind erst im Exil geschrieben, denn sie führen die Geschichte fort bis ins 34. Jahr des Exils, und theils aus mündlichen Ueberlieferungen, theils aber auch aus den verloren gegangenen Annalen der Reiche Juda und Israel geschöpft, welche öfterer, z. B. 1 Kön. 14, 19. 29. angezogen werden.

Ueber die Propheten ist im allgemeinen zu bemerken, daß sie ihre Aussprüche, Ermahnungen, Warnungen, Drohungen, Verheißungen, Ankündigungen der Zukunft ꝛc. bei verschiedenen Gelegenheiten auf einzelne Rollen niedergeschrieben haben, die man nach dem Exil, so viel noch davon vorhanden war, gesammelt hat. Ein Theil derselben, wie Jeremia, Hesekiel, Habakuk, Haggai, Zacharia und Maleachi, lebten

theils im Exil, theils nach demselben. Von den früheren Propheten ist ohnstreitig Jesaias der wichtigste. Er war Reichsannalist, und Jes. 36—39. ist ein Stück aus seinen Annalen. Er schrieb auch ein Leben des Königs Hiskias (2 Chron. 26, 22.), das aber verloren gegangen ist. Die Schrift, welche seinen Namen führt, enthält aber vom 40. Kapitel an Reden und Aufsätze anderer Propheten. Ein großer Theil der Reden der Propheten ist politischen Inhalts und bezieht sich auf Staatsverfassung, politische Verbündnisse und auf das Verhältniß der benachbarten Völker, wo uns aus Mangel an historischen Nachrichten vieles unverständlich bleibt. Das Verhältniß der Propheten zum Königthum entsprang aus der Theokratie, wovon hernach die Rede seyn wird. Am wichtigsten müssen uns ihre Weissagungen von dem Eintritt einer vollkommenen Offenbarung durch den Messias seyn. — Das Buch Jonas gehört eigentlich nicht unter die prophetischen Schriften, enthält auch keine Geschichte, sondern ist eine Lehrerzählung, für eine moralische Wahrheit abgefaßt, welche am Schlusse angegeben ist.

Von den Büchern, welche die hebräische Bibel unter dem Titel: Andre Schriften zusammengestellt hat, ist nur von den Psalmen, den Salomonischen Schriften, Daniel, Hiob und den Büchern der Chronik Einiges zu erinnern.

Die Psalmen (oder nach der hebräischen Ueberschrift: das Buch der Hymnen), sind eine Sammlung von 150 theils kürzeren, theils längeren Liedern sehr verschiedener Verfasser und aus sehr verschiedenen Zeiten, alle eingerichtet, um gesungen oder doch mit musikalischem Tonfall recitirt zu werden. Die Ueberschriften der einzelnen Psalmen rühren schwerlich von ihren Verfassern her, sondern sind von anderen beigeschrieben worden, daher auch mitunter ein Irrthum in den Ueberschriften sich findet. Ein Psalm, der 90., wird dem Moses zugeschrieben, aber gewiß mit Unrecht. 72 Psalmen werden dem Könige David zugeschrieben, unter denen sich aber auch einige befinden, die viel später geschrieben sind. David war Dichter und Tonkünstler, und nachdem er König geworden war, so ordnete er, wie wir 1 Chron. 26. lesen, 288 Personen zum Tempelgesang und zur Tempelmusik. Sie waren unter drei Hauptmeister vertheilt:

Asaph, Jedithun und Heman. Der König Josaphat war auch ein Gönner des Tempelgesangs (2 Chron. 20, 18—21.), zu dessen Zeit die eine Abtheilung der Sänger von ihrem Meister „die Kinder", d. i. die Schüler Korah, hießen, denen 11 Psalme, dem Asaph aber 12 Psalme zugeschrieben werden. Das 51 Mal vorkommende Selah ist kein hebräisches Wort, sondern ein mit Buchstaben (SEH) geschriebenes musikalisches Zeichen für die Sänger, von dem man vermuthet, es weise an, von vorn wieder anzufangen. Manche Ueberschriften der Psalmen beziehen sich auf Musik und Vortrag. Was Luther übersetzt hat: ein güldnes Kleinod", heißt eigentlich ein Denkgedicht auf Stein oder Erz gegraben, das im Tempel aufgehängt wurde. Der Ausdruck „ein Lied im höhern Chor" heißt nach dem Hebräischen: „Gesang der Stufen", das ist entweder Gesang beim Aufsteigen zum Tempel oder Hymne in einem gewissen Rythmus. — Die Psalmen, die, als Gedichte betrachtet, größtentheils einen hohen poetischen Werth haben, zeichnen sich hauptsächlich dadurch aus, daß sie alle einen religiösen Charakter haben, und alles in der Natur und im menschlichen Leben auf Gott zurückbeziehen. Da sie nun größtentheils die Ergüsse innerer religiöser Gefühle sind, so sind sie auch geeignet, in Andern diese Gefühle zu erwecken. Sie waren daher jederzeit in der christlichen Welt ein hochgefeiertes Liederbuch, und sind es noch, und verdienen es zu seyn. Man lese nur die köstlichen Gesänge Psalm 1. 2. 8. 22. 23. 29. 42. 43. 45. 50. 51. 65. 84. 90. 91. 104. 118. 121. 126. 128. 139. 146. und andere mehr. Doch nicht alles, was die Psalmen enthalten, ist dem Geiste des Christenthums gemäß. Da sie aus der Zeit der noch nicht vollendeten Offenbarung herstammen, so darf es uns nicht befremden, daß sie bisweilen Ansichten, Gefühle, Wünsche und Bitten aussprechen, die der Christ nicht theilen kann, wohin z. B. der Haß gegen die Heiden und gegen die Feinde gehört, z. B. Psalm 2, 9. 5, 11. 6, 11. 9, 18. 35, 1—8. 47, 3. 4. 59, 14—16. 137, 7—9. 149, 7—9. u. s. w.

Auf die Psalmen folgen die Sprüche Salomo's, eine Sammlung von Weisheitssprüchen in kurzen Sätzen, die von

einem der jüdischen Gelehrten nach dem Exil gesammelt und zusammengeschrieben worden sind. Der Sammler dieser Schrift sagt es selbst, Kap. 1, 1., daß er eine Sammlung Salomonischer Sprüche gebe; da er aber Kap. 10, 1. 25, 1. diese Ueberschriften wiederholt, so sieht man, daß er drei Sammlungen von Weisheitssprüchen vor sich hatte, die man dem Salomo zuschrieb. Er fügt dann auch Kap. 30, 1. und 31, 1. noch die Sprüche anderer Weisen bei. Daß Salomo berühmt war wegen weiser Aussprüche, ist in der Geschichte ganz glaubwürdig bezeugt. Ob er selbst sich mit Niederschreiben von Weisheitssprüchen befaßt habe, mag zweifelhaft seyn, aber das läßt sich nicht bezweifeln, daß Andere bei der Bewunderung, die man Salomo's Weisheit widmete, gewiß frühzeitig angefangen haben, die dem Salomo beigelegten Aussprüche zu sammeln. Und so erklärt sich leicht die dreifache Sammlung Salomonischer Sentenzen, die wir hier in dieser Schrift vereinigt finden. Ob sie alle, und gerade so aus Salomo's Munde gegangen sind, wie wir sie hier lesen, läßt sich nicht ermitteln. Es kommt aber auch darauf nichts an, da Salomo in seinen spätern Jahren sich dem Götzendienst ergab, und der Inhalt der Aussprüche doch über ihren Werth *für uns*, und besonders in religiöser Beziehung entscheidend seyn muß. Ihrem Inhalte nach sind sie theils Sittenlehren, theils bloße Klugheitsregeln, und müssen daher, so viel Vortreffliches und Lehrreiches und Wahres sie auch enthalten, doch von dem Christen mit Weisheit, d. i. mit steter Berücksichtigung der vollkommenen Sittenlehre Christi gelesen und gebraucht werden, indem sie aus einer Zeit herrühren, wo die Idee des göttlichen Gesetzes nur erst unvollkommen entwickelt, die Kenntniß des Menschen und der Welt aber noch beschränkt war. (Man sehe z. B. 1, 26. 2, 21. 22. 10, 27. 31, 6. 7.)

Auf die Sprüche folgt das Buch *Hiob*, von dem man nicht bestimmen kann, wer es geschrieben hat, und in welchem Jahrhundert. Hiob wird darin geschildert als ein arabischer Emir. Da nun die Araber Hiob unter ihren Heiligen haben, so liegt wahrscheinlich dem Buche eine wahre Geschichte zu Grunde, nämlich daß den Hiob, ohnerachtet er fromm und

schuldlos war, doch eine Reihe schmerzlicher Unglücksfälle trafen. Die mündliche Ueberlieferung mochte die Nachricht hiervon aufbehalten haben, die in dem ersten Kapitel enthalten ist. Doch dieses Geschichtliche ist bloße Nebensache, denn das Buch ist durchaus ein Lehrgedicht über die Frage: warum es dem Frommen und Schuldlosen in der Welt bisweilen so übel, und viel übler als den Bösen gehe. Diese Frage wird in den Wechselgesprächen zwischen Hiob und seinen drei Freunden, welche die Hauptsache des Buches sind, behandelt. Die drei Freunde gehen ganz von der bei den Juden üblichen und auch in dem alten Testamente häufig ausgesprochenen Vorstellung aus, daß Unglücksfälle nothwendig göttliche Strafen seyn müßten, und behaupten daher, daß Hiob sich selbst täusche oder heuchle, wenn er sich für schuldlos halte, oder daß er wenigstens heimliche Sünde gethan haben müsse, welche Gott an ihm heimsuche. Hiob behauptet dagegen fest seine völlige Unschuld und die Reinheit seines Lebens. Die Lösung des Streits erfolgt endlich (Kap. 38.) durch eine Antwort Gottes, welche darauf hinausgehet, daß der Mensch viel zu schwach sey, um die Weisheit und die Gerechtigkeit göttlicher Schickungen zu erkennen, daß er aber, auch wenn er sie nicht verstehe, doch an diese Weisheit glauben müsse, da diese sich in der Natur und Menschenwelt überall so sichtlich bewähre; daß daher Hiob darin, daß er Gott der Ungerechtigkeit beschuldigt und sich seinen Leiden nicht mit Resignation unterworfen habe, gefehlt habe, die drei Freunde aber (Kap. 42, 7.) nicht recht von Gott geredet, und Gotte sich mißfällig gemacht hätten. Es erhellet hieraus, daß der Verfasser dieser Schrift selbst die Reden, die er den drei Freunden in den Mund gelegt hat, für unrichtig erklärt, und daß sich daher der christliche Leser zu hüten hat, in den Reden der drei Freunde allgemeine Wahrheiten zu suchen oder sie als göttliche Belehrungen zu betrachten.

Auf das Buch Hiob folgt das hohe Lied, das Salomo zugeschrieben wird, und das eine kleine Sammlung von Liebesgesängen von hoher dichterischer Schönheit ist, die aber, wie die darin vorkommenden spätern Sprachformen verrathen,

wohl nicht von Salomo seyn mögen. Die Sammler des alten Testaments stellten diese Lieder in die dritte Abtheilung der Nationalschriften, und nahmen sie, ohnerachtet ihr Inhalt des religiösen Elements entbehrt, auf, entweder weil sie dieselben, als Ueberbleibsel eines so hochgefeierten Königs, wie Salomo war, nicht wollten untergehen lassen, oder weil sie dieselben in einem bildlichen Sinne von der Liebe Jehovahs zum jüdischen Volk auffaßten; eine Auffassung, die nach dem Vorgange der Propheten (Jesaias Kap. 50, 1. 54, 1—8. Hosea 1, 2. 2, 2 ff. Hesek. 16. u. 26.) bereits vorbereitet war. Da das Verhältniß zwischen Gott und Israel im Christenthume seine Endschaft ganz erreicht hat, dieses Verhältniß auch, in wie weit es zur Geschichte der Offenbarung gehört, aus dem alten Testamente vollkommen erkannt wird, so ist diese Schrift, da ihr das religiöse Element fehlt, für die christliche Erbauung nicht brauchbar, so wie denn auch die bildliche Auffassung, nach welcher christliche Lehrer diese Gesänge von der Liebe zwischen Christo und seiner Kirche, als seiner Braut, erklären wollten, viel zu gekünstelt und zu unnatürlich ist, als daß die Frömmigkeit einigen Nutzen daraus ziehen könnte.

Das Büchlein Ruth enthält eine gemüthliche Sage von der Stammmutter des Königs David. Der Verfasser und die Zeit der Abfassung sind unbekannt. Da die Israeliten so viele Sorgfalt auf Geschlechtsregister verwendeten, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß man, nachdem David König geworden war, das Geschlecht seines Vaters Isai, und dessen Geschichte in Untersuchung zog.

Der Prediger Salomo ist nicht von Salomo geschrieben, indem seine Sprache der spätern Sprachform, wie sie erst im Exil statt fand, angehört, und der Inhalt auf Bekanntschaft mit einer griechischen Philosophie hinweiset, welche die Juden erst nach dem Exil kennen lernten, und welche die Lebensweisheit in den frohen Genuß des Augenblicks, der Gegenwart, setzt, ohne nach der Zukunft zu fragen oder um das Vergangene sich zu grämen. Die Hauptsätze sind: alles ist eitel und vergänglich, auch die Freuden und Güter des Lebens, die Sorge um die Zukunft, die Weisheit und die

Hoheit; es gehet dem Guten wie dem Bösen, dem Gerechten wie dem Ungerechten, dem Menschen wie dem Thiere, die beide auf gleiche Weise vom Grabe verschlungen werden. „Darum (folgert der Verfasser) so sehe ich nun das für gut „an, daß es fein sey, wenn man isset und trinket und gu„tes Muths ist in aller Arbeit, die einer thut unter der Son„nen sein Lebenlang, das ihm Gott gibt; denn das ist sein „Theil. Denn welchem Menschen Gott Reichthum und Gü„ter und Gewalt gibt, daß er davon isset und trinket für sein „Theil, und fröhlich ist in seiner Arbeit: das ist eine Got„tesgabe. Denn er denket nicht viel an das elende Leben, „weil Gott sein Herz erfreuet." Kap. 5, 17—19. Das ganze Buch zeigt klar ein an Gott und dessen Regierung und an der Weisheit und Gerechtigkeit des Schicksals irre gewordenes Gemüth, dessen Klagen über die Eitelkeit des irdischen Lebens aus dem Mangel einer religiösen Hauptidee hervorgehen, nämlich aus der Unkenntniß der Unsterblichkeit. Diese legt der Verfasser Kap. 3, 20 ff. ganz offen an den Tag, und die Aeußerung Kap. 12, 7., daß der Geist im Tode wieder zu Gott müsse, der ihn gegeben hat, spricht nicht dagegen, indem man sich darunter ein Zurückgehen des Lebenshauches, durch den Gott den Körper belebt habe, in die Substanz Gottes dachte. Diese Schrift, am Ende der alttestamentlichen Offenbarung geschrieben, ist daher ein Wahrzeichen des hohen Bedürfnisses der Offenbarung der Idee der Unsterblichkeit, oder des Bedürfnisses des Christenthums für das menschliche Gemüth. Denn diese Idee löset nicht nur die Räthsel des menschlichen Lebens, sondern zeigt uns zugleich solche edle Güter, welche den Geist eben so beglücken als anziehen. Der Christ daher, wenn er den Prediger lieset, muß sich immer erinnern, wie viel glücklicher er ist als Christ, als jener Weise des Alterthums, daß ihm das Christenthum Räthsel löset, welche den Geist der vorchristlichen Weisen so leicht in Traurigkeit und Verirrung senkten. Daß die Philosophie, welche der Prediger darlegt, unter den Juden in Alexandrien nach dem Exil Beifall gefunden hat, sehen wir aus dem daselbst geschriebenen apokryphischen Buche der Weisheit Salomo's, wo Kap. 2, 1—9.

dieselben Grundsätze über das irdische Leben ausgesprochen, aber bekämpft sind. Fast scheint es, als wenn das Buch der Weisheit geschrieben worden sey, um den Prediger Salomo's zu widerlegen, den auch die Juden in ihren Synagogen vorzulesen bedenklich fanden.

Auf den Prediger folgt das Buch Esther. Es erzählt, wie im Exil der persische König Ahasverus, verleitet von den Feinden der Juden, Befehl gegeben habe, die Juden umzubringen, diese Gefahr aber durch Esther abgewendet worden sey. Die Erzählung mag wohl einen historischen Grund haben, da die Juden deshalb in der Folge ein Fest feierten, das Purimfest. Für die Geschichte der Offenbarung aber ist dieses Buch ohne alles Interesse, und wir würden nichts vermissen, wenn es nicht in der Bibel wäre.

Auf Esther folgt Daniel; denn nicht „der Prophet Daniel" ist das Buch im Hebräischen überschrieben, steht auch nicht unter den Propheten, sondern einfach: Daniel, anzeigend, daß es von Daniel handle. Es erzählt zuerst die Schicksale Daniels im Exil, und gibt dann, als von Daniel selbst niedergeschrieben, vom 7ten Kapitel an dessen Weissagungen. Daniel, aus einer angesehenen Familie, soll im Exil unter den Königen Kyaxares II. und Cyrus gelebt haben, und Vorstand der Magier in Persien geworden seyn. Unter diesen Voraussetzungen ist es sehr wahrscheinlich, daß Daniel an dem Entschlusse des Cyrus, den Juden die Rückkehr nach Palästina zu verstatten, großen Antheil gehabt haben mag. Das Buch Daniel aber ist, wie sein Inhalt zeigt, viel später geschrieben und zwar unter der Regierung des syrischen Königs Antiochus Epiphanes, welcher die Juden zum Götzendienst nicht nur durch sanfte Mittel, sondern auch durch die härteste Strenge führen wollte. Das Buch Daniel hat nun den Zweck, zur Treue im Bekenntnisse des wahren Gottes und zum Verabscheuen alles Götzendienstes, selbst mit Verlust des Lebens, zu ermahnen, und durch prophetische Weissagungen von dem bevorstehenden Falle der mächtigen Reiche dieser Welt den Glaubensmuth der Juden zu stärken, und zugleich ihnen den Trost zu geben, daß die Verehrer des wahren Gottes alle Gewalt

auf Erden einnehmen würden. Das Buch ist theils hebräisch, theils chaldäisch geschrieben, wurde von den Juden später sehr geschätzt, aber auch durch manche fabelhafte Zusätze bereichert, die sich noch in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments erhalten haben (die Geschichte der Susanne, vom Bel, vom Drachen; das Gebet Asarjah, und der drei Männer im Feuerofen). Das Geschichtliche dieser Schrift bezieht sich auf die Verhältnisse der jüdischen Exulanten, und hat daher für die jüdische Gemeinschaft mehr Interesse, als für die christliche. Auch ist es so beschaffen, und in solchem Tone vorgetragen, daß es mehr als ein Lehrgedicht, denn als wirkliche Geschichte erscheint. Das Prophetische aber darin ist so dunkel und verhüllt, daß sein Verständniß schwer ist, weiset aber durchaus nur auf die bevorstehenden Schicksale der damals eben bestehenden Reiche hin, nicht aber auf spätere Jahrhunderte.

Ueber die Bücher Esra, Nehemia und der Chronik ist nichts Besonderes zu bemerken, als daß die Bücher der Chronik ein bloßer ziemlich dürftiger Auszug sind theils aus den Annalen der Reiche Juda und Israel, theils auch aus anderen alten, verloren gegangenen Schriften. (S. 2 Chron. 12, 15. 13, 22. 20, 34. 26, 22. 33, 19.)

Ueber den Werth des alten Testaments für die christliche Kirche wird sich erst dann ein sicheres Urtheil aussprechen lassen, wenn wir es als Urkunde der göttlichen Offenbarung werden betrachtet haben.

§. 30.

Abraham.

Das erste Buch Moses berichtet uns zwar, daß vor Abrahams Zeit Henoch und nachher Noah Verehrer des wahren Gottes gewesen seyen, und daß auch Noah (1 Mos. 9, 4—6.) zwei Gebote Gottes empfangen habe, nämlich nicht das Blut der Thiere zu essen und kein Menschenblut zu vergießen; aber man sieht nicht, daß in der langen Zeit von der Fluth bis

zu Abraham die Gottesidee unter den Menschen gelebt hätte und fortgebildet worden sey. Vielmehr lag alles, wie auch die Profangeschichte bezeugt, in der Macht des Götzendienstes begraben.

Mitten aus dieser Nacht der Unwissenheit und Abgötterei taucht Abraham (d. i. Völkervater) auf, gleich einem leuchtenden Gestirn. Da er 2000 Jahre vor Christus, also nach gewöhnlicher Rechnung 500 Jahr vor Erfindung der Buchstabenschrift gelebt hat, so können natürlich die Nachrichten über ihn nur aus der mündlichen Ueberlieferung, das ist der historischen Sage, welche sich unter seinen Nachkommen über ihn fortpflanzte, entnommen seyn. Bei einer über 500 Jahre, und, wenn das 1 B. Mosis nicht von Moses selbst geschrieben ist, noch viel länger bloß mündlich fortgepflanzten Sage, so wie bei der hohen Verehrung, die man Abraham widmete, mußte sich wohl Manches in der mündlichen Ueberlieferung ins Wunderbare gestalten. Dahin kann man unbedenklich das hohe Alter Abraham's und seiner Gattin, als sie Isaak erzeugten, nebst der Ankündigung der Geburt dieses Wunderkindes, so wie die Einkleidung der Thatsachen rechnen, daß alles Wichtige, was Abraham vornimmt, auf mündlichen Befehl Gottes, oder auf eine sichtbare Erscheinung Gottes geschehen sey. Als factisch stehen da: seine Auswanderung aus Ur in Chaldäa, der Heimath des Götzendienstes, und daß er nur den Einen wahren Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, anerkannte und verehrte. Seinem von Gott erleuchteten Geiste wurde es klar, daß er in Ur nicht bleiben dürfe. Wenn dieses 1 Mos. 12, 1—9. als ein mündlicher Befehl Gottes dargestellt wird, so liegt darin, daß Abraham sich durch die Kraft des Gottesbewußtseyns in seinem Geiste zu dieser Auswanderung gedrungen und verpflichtet fühlte; und wenn 1 Mos. 13, 14—18. ihm durch eine Gotteserscheinung die mündliche Zusicherung ertheilt wird, daß das Land Canaan ihm und seinen Nachkommen zum Eigenthum geschenkt sey, so spricht dieß aus, daß er das feste Vertrauen hatte, Gott, den er erkannte und verehrte, und um welches willen er Ur verlassen hatte, werde ihm und seinem Stamme auch ein neues Vater-

land schenken. Seine gänzliche Hingabe an die Verehrung des einen und wahren Gottes, und das darauf gegründete Vertrauen auf den Schutz Gottes, wird 1 Mos. 15. und wieder Kap. 17. als ein förmlicher Bund dargestellt, welchen Gott mit ihm errichtet habe. Auch ist wohl das factisch, daß Abraham einst von der Innigkeit seines religiösen Gefühls versucht ward, Gotte das Liebste, was er hatte, seinen Sohn Isaak zum Opfer darzubringen, daß er aber, als er in der Nähe ein Opferthier erblickte, darin eine göttliche Mißbilligung seines Vornehmens erkannte, und davon abstand. Diese drei Thatsachen sind es allein, die zur Geschichte des Aufgehens der wahren Gottesidee in Abrahams Geiste gehören. Alles andere, z. B. sein Aufenthalt in Aegypten, sein Feldzug zu Lots Befreiung, der Untergang Sodoms u. s. w., gehört nur zur äußerlichen Geschichte Abrahams.

Die Hauptidee, welche in Abraham lebte, und als das in seinen Geist gefallene Licht von Oben anzusehen ist, enthält die vor seinen Geist getretene göttliche Mahnung 1 Mos. 17, 1: „ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sey fromm". Und dieß mußte der Anfang einer Offenbarung seyn, welche wir für wahr und göttlich halten sollen. Auch war es der Natur der Sache gemäß, daß Gott nur zunächst als allmächtiger Gott dem Geiste offenbar wurde, da es zunächst darauf ankam, das Gefühl gänzlicher Abhängigkeit des Menschen von Gott zu erwecken, und ihn dadurch von der Verehrung aller andern Götter abzuziehen. Die Gottesverehrung mußte, da die Gottesidee vorerst nur in Abraham und dessen Familie lebte, sehr einfach seyn. Sie zeigte sich äußerlich in Opfern, die der Hausvater brachte, innerlich als Ehrfurcht, welche Gott als steten Zeugen des Lebens („wandle vor mir") scheut und daher das, was sie glaubt, daß es ihm mißfalle, unterläßt, das aber, was sie hofft, daß es Gotte gefalle, vollbringt („sey fromm"). — In der Gott verehrenden Familie Abrahams und in der dunkeln Ahndung einer beglückenden Zukunft für Abrahams Nachkommen lag der erste Keim der Idee eines Reiches Gottes.

Wie nothwendig zur Erhaltung einer gegebenen religiösen Idee es sey, daß sie in Schrift niedergelegt und so für die folgenden Zeiten erhalten werde, zeigt die Geschichte der Nachkommen Abrahams. Sein Enkel Jakob, der zweite Stammvater Israels, verehrte zwar noch den Gott Abrahams und Isaaks, aber sein Weib Rahel durfte doch ihre Götzenbilder mit in sein Haus führen. Noch mehr verdunkelte sich die Gottesidee, als die Familie nach Aegypten zog, wo sie so viele Neigung zum Götzendienst bekam, daß es ihrem Gesetzgeber Moses in der Folge sehr schwer wurde, die Nachkommen Israels von der Abgötterei abzuhalten. Es bedurfte aber auch noch eines andern Mittels, um die Gottesidee zum Gemeinglauben zu machen, und unerschütterlich festzustellen. Und dieß wurde durch den Beruf, den Gott Moses gegeben hatte, bewirkt.

§. 31.

Moses.

Von den äußerlichen Lebensumständen dieses ausgezeichneten Mannes kommt hier weder seine Geburt und Rettung von dem ihm drohenden Tode, noch seine Flucht aus Aegypten, noch seine Rückkehr dahin und die Plagen, durch welche Pharao gezwungen wurde, ihn und die Israeliten fortziehen zu lassen, noch sein Durchgang durchs rothe Meer in Betrachtung, sondern nur dieß, daß es die göttliche Vorsehung so leitete, daß die zu seiner hohen Bestimmung ihm gegebenen Anlagen des Geistes auch in der Gemeinschaft mit den Gelehrten und Weisen Aegyptens, d. i. den Priestern, entwickelt und reichlich ausgebildet wurden. Entflohen aus Aegypten, weil er in Aufwallung des Zorns einen Aegypter erschlagen hatte, hütete er am arabischen Meerbusen Schaafheerden, und gedachte der schweren Bedrückungen, denen die Israeliten in Aegypten ausgesetzt waren. Da kam er an den Berg Horeb (oder Sinai), der als ein Götterberg (2 Mos. 3, 1.) von den Arabern schon frühe betrachtet worden ist, und sahe einen Busch mit vollem Lichte erfüllt, ohne daß doch dieses Licht den Busch

verbrannt hätte. Eine solche Lichterscheinung, welche jetzt die Physik hinlänglich aufgeklärt hat, war aber der ganzen alten Welt das Symbol der Nähe eines Gottes oder eines Himmelsbewohners. Anders konnte auch Moses die Erscheinung nicht fassen, und keinen Andern konnte er in dieser Erscheinung sehen, als den Gott Abrahams, oder seiner Väter. Da konnte er aber auch nicht in Zweifel seyn über die Bedeutung dieser Erscheinung. Sie war eine Mahnung an ihn, dem elenden Zustande der Israeliten in Aegypten abzuhelfen, was wieder nicht anders geschehen konnte, als durch ihre Ausführung aus Aegypten. Wenn das Entstehen dieser Vorstellungen und der daran geknüpften Entschlüsse von dem alten Erzähler als ein Wechselgespräch zwischen Gott und Moses dargestellt wird, so ist das die Form, in der überhaupt die alte Welt das Aufgehen göttlicher Gedanken und Entschlüsse in dem menschlichen Geist darzustellen gewohnt war. Den Aufschwung des Geistes zu großen Gedanken und erhabenen Entschließungen sah die ganze alte Welt als Folge einer Ansprache oder Einsprache Gottes in den menschlichen Geist an*).

Moses, erfüllt mit dem Bewußtseyn, daß ihn Gott zu seinem Werke berufen habe, eilte nach Aegypten, um sein Volk auszuführen, es zu einer freien und selbstständigen Nation zu machen, es vom Götzendienste zu entwöhnen und zum ersten Volke zu machen, welches nur allein den Einen, wahren Gott anerkenne und verehre. Wie er dieses ausführte, ist bekannt, und eben so, daß er an demselben Gottesberge Horeb, an dem er berufen worden war, dem Volke das merkwürdige religiös-politische Gesetz gab, welches seinen Namen führt.

Nachdem er mit dem Geiste seines Volkes näher vertraut geworden war, so sah er ein, daß die Gottesidee, als bloße Idee und Lehre, keine feste Wurzel im Geiste seiner Nation haben werde, wenn er sie nicht mit dem Nationalleben selbst

*) Cicero de natura deor. 2. Buch 66. Kap. „nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit."

aufs Innigste verbände. Er verflocht daher sie nicht nur, sondern auch die Idee des göttlichen Gesetzes aufs Innigste mit dem Staatsleben, damit die Idee Gottes nicht etwa nur das Eigenthum der Weisen werden, sondern das Bewußtseyn des ganzen Volkes dauernd erfüllen und beherrschen sollte. Indem er Gott nicht mehr bloß als den Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob, nicht bloß als den „allmächtigen" darstellte, sondern ihm den bedeutungsvollen, Gottes inneres Wesen aussprechenden Namen Jehovah, d. i. der unveränderliche, ewige, sich immer gleichbleibende, beilegte (2 Mos. 3, 13 — 15.), so erklärte er Jehovah für den eigentlichen König Israels, der dem Volke seinen Willen kund thue durch seinen Stellvertreter Moses, oder auf geschehene Anfrage in der Hütte des Stifts durch den Mund des Hohenpriesters (2 Mos. 28, 29. 30. 4 Mos. 27, 21.). Diese Staatsform, wo Gott selbst der politische Oberherr des Volks ist, und seinen Willen durch Mittelspersonen kund thut, nennt man Theokratie (Gottesregiment). Das erste und Hauptgesetz dieses theokratischen Staats mußte daher das seyn, was Moses wirklich 2 Mos. 20, 1 — 5. als solches promulgirte, nämlich neben dem Einen und wahren Gotte durchaus keine andern Götter anzuerkennen oder anzubeten, und, — damit die Verehrung des unsichtbaren Gottes nicht durch Bilder zum Götzendienst werde, von Gott kein Bild oder Gleichniß irgend einer Art zu machen und zur Verehrung aufzustellen. Das einzige äußerliche Symbol der Nähe Gottes sollte das heilige Zelt seyn, und da allein sollte der Israelit Gott fragen (2 Mos. 29, 43 — 46. 33, 7 ff.) Er sollte daher auch keinen Götzendienst in seiner Mitte leiden, sondern die Bilder, Tempel, Altäre und Haine der Götzen zerstören, auch kein Weib aus einem götzendienerischen Volke heirathen. 2 Mos. 23, 24. 34, 12 ff. 5 Mos. 7, 5. 6. Dieses Verhältniß zwischen Jehovah und Israel wurde als ein förmlicher Bund geheiligt, indem das Volk gelobte, Jehovah als Gott und König allein anzuerkennen und zu verehren und seinen Gesetzen und Geboten zu gehorchen, Jehovah aber verhieß, dann des Volkes Schutzgeist seyn und das Volk segnen zu wollen. 2 Mos. 24. Das Volk hieß daher „das Volk des

Eigenthums", das „Gotte geheiligte" Volk, das „priesterliche Königreich", 2 Mos. 19, 5. 6. 5 Mos. 7, 6.

Eine natürliche Folge der Theokratie war, daß nun nicht allein die moralischen Gesetze, sondern auch die bürgerlichen als Gebote Gottes promulgirt wurden, und daß alle politische Maßregeln in der Form göttlicher besonderer Regierungsbefehle auftreten mußten, z. B. das Gebot die götzendienerischen Bewohner Kanaans zu vertilgen oder zu vertreiben, Jos. 10, 24 f. Ferner folgt daraus, daß die Gottesidee noch in der zeitlichen Beschränkung eines Nationalgottes, oder des Schutzgottes Israel, erschien, und daß also auch der Mittelpunkt der Regierung, zuerst die Hütte des Stifts und später der Tempel, als der Wohnort Jehovah's angesehen wurde, wo er sich offenbare, von wo aus er Segen spende und wo er besonders verehrt seyn wolle. Die Gottesverehrung mußte daher noch vor der Hand an einen heiligen Ort gebunden seyn, und in äußerlichen Gebräuchen und Ceremonien sich offenbaren; denn da Jehovah zugleich König Israels war, so mußte ihm nicht nur die religiöse Verehrung, sondern auch die bürgerliche erwiesen werden, daher beide im mosaischen Gesetze zusammenfallen. Auch die Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mußte sich nach dem theokratischen Prinzip gestalten, und das Israelitische Volk mußte als der Hauptgegenstand der Weltregierung erscheinen, mithin alle Veränderungen in der Natur und unter den benachbarten Völkern auf Israel, als den Mittelpunkt, auf das unter allen Völkern erwählte Eigenthum Jehovah's bezogen werden. Alle allgemeine Staatsunfälle, als Mißwachs, Seuchen, Unglück im Kriege, wurden daher als Strafen Jehovah's wegen Abfall von seiner Verehrung oder Lauigkeit in derselben, oder Ungehorsam gegen seine durch den Mund des Hohenpriesters oder der Propheten kund gegebenen Gebote oder gegen das mosaische Gesetz überhaupt angesehen. Dieses ist der Grundton in den Warnungen und Ermahnungen der Propheten an das Volk.

Wenn aber auch die Gottesidee durch die Form der Theokratie eine locale und nationale Beschränkung bekam, so war doch offenbar eben diese Form das einzige Mittel, um die Gottesidee theils in den Geist eines ganzen Volks zu bringen,

theils sie in demselben herrschend zu erhalten. Zu einer Zeit, wie die, wo Moses auftrat, wo es weder Schulen noch Volksunterricht, weder Bücher noch Bibliotheken gab, mußte es unendlich schwer seyn, ein Volk zur Auffassung und Festhaltung einer Idee zu gewöhnen. Mochten auch Einzelne hochbegabte und an Bildung hervorragende Geister diese Idee erfassen, so wurde doch die Masse des Volks viel zu sehr von sinnlichen Vorstellungen bewegt, als daß sie nicht bei den sinnlichen Göttern hätte bleiben sollen. Ließ sich doch auch Israel ein goldnes Kalb in der Wüste machen. Zu dem ganzen Volke hindurchdringen, eigentlicher Volksglaube werden und bleiben konnte daher die Gottesidee nur dann, wenn sie mit dem Leben und der Existenz des Volks ganz innig verbunden, wenn sie zum Staatsglauben oder zur Grundlage der ganzen Staatsverfassung gemacht wurde. Nun erschien die Anerkennung und Verehrung Jehovah's zugleich als moralische und als Staatspflicht, die Abgötterei zugleich als ein Staatsverbrechen, und die Gottesverehrung zugleich als Erfüllung bürgerlicher Leistung. So fest aber auch Moses durch die Theokratie den Glauben an Gott gegründet und seine Dauer durch die Erhebung zum Staatsgrundgesetz gesichert hatte, so zeigt die Geschichte doch, daß trotz dieser kräftigen Anstalt das Volk eine große Hinneigung zum Götzendienst behielt, und nach Moses und Josua's Zeit, besonders unter den Königen, öftern Rückfällen zur Abgötterei ausgesetzt war, und nur erst spät, besonders nach dem Exil, gründlich von dem Hange zur Vielgötterei geheilt wurde.

Daraus erklärt sich auch, warum die Idee des göttlichen Gesetzes nur erst in der beschränkten Form eines Staatsgesetzes für Israel auftreten konnte. So wie die Gottesidee nur durch die Theokratie zum Volksglauben werden konnte, so die Idee des göttlichen Gesetzes durch die Hülfsvorstellung eines Nationalgesetzes. Denn dieses ist eigentlich das mosaische Gesetz. Es ist noch bei weitem nicht das Gesetz göttlicher Vollkommenheit, wie es bei Christo auftritt, sondern das Gesetz israelitischer Legalität sowohl in Beziehung der Pflichten als der bürgerlichen Rechte. Beide sind im mosaischen Gesetze noch gar nicht getrennt. Zwar ist man gewohnt, die sogenannten zehn Gebote

als das eigentliche Sittengesetz anzusehen, aber theils enthalten sie nur einige, wenige Pflichten, theils ist auch darunter ein ganz nationales: „du sollst den Sabbath heilig halten" (den Feiertag heiligen), theils ist die Motivirung des Gehorsams noch national, wie im 4ten Gebot, oder nur auf irdische Belohnung und Strafen basirt, wie beim ganzen Gesetz. Das einfache und unbestimmte Gebot an Abraham (1 Mos. 17, 1): „wandle vor mir und sey fromm", bekam nun durch das mosaische Gesetz eine bestimmte Auslegung.

Die Idee des göttlichen Gesetzes aber trat ganz so auf, wie es nach dem Gange der menschlichen Bildung geschehen muß. Es hielt noch nicht alle Pflichten vor, sondern nur einige Hauptpflichten; es war zunächst mehr verbietender als gebietender Natur, da alle moralische Bildung zunächst mit Bändigung der Ausbrüche roher Leidenschaften anfangen muß. „Du sollst nicht" ist daher die vorherrschende Formel der moralischen Gebote. Da die innere Güte des Gesetzes als des vollkommenen noch nicht erkannt war, indem auch Gott noch nicht als der vollkommenste aufgefaßt wurde, so mußte das Gesetz (wie das Gebot der Aeltern bei der Erziehung) nur erst als Gebot der Auctorität, als Gebot des strengen theokratischen Oberherrn auftreten, und durch Furcht vor Strafen und Verheißung von Belohnung motivirt werden, aber bloß irdischer Vergeltung, da die Idee der Unsterblichkeit noch nicht ins Bewußtseyn der Menschen getreten war. Und so finden wir es beim mosaischen Gesetz wirklich, und es kann uns daher gar nicht befremden, daß wir es so finden. Man sehe 2 Mos. 20, 6. 12. 22, 24. 23, 22 ff. 5 Mos. 11, 13 ff. 28, 1—68. — Auch lag es in der Natur der Theokratie, daß das Gesetz noch nicht das Gebot der allgemeinen Menschenliebe enthalten konnte, welche sich auch nicht darin findet; denn der „Nächste", den der Israelit nach 3 Mos. 19, 18 lieben sollte als sich selbst, ist der Volksgenosse, der Israelit. Erst Christus gab diesem Gebote die allgemeinste Ausdehnung.

Ueberhaupt wird uns nach dem bisher Gesagten der ganze Ton und Geist, der im alten Testamente, besonders in seinen Geschichtsbüchern gefunden wird, nun erklärlich. Wir sehen,

warum es geschieht, daß Gott als König Israels geschildert, daß er hauptsächlich von Seiten seiner Macht und Strenge dargestellt wird, daß er zu Jerusalem wohnt, daß das israelitische Volk sein Eigenthum ist, daß alles, was im Staate geschieht und angeordnet wird, als Jehovah's Befehl auftritt, daß moralische und bürgerliche Pflichten noch nicht getrennt sind, daß mit solcher Strenge über den Ceremoniendienst, ohne welchen die Gottesverehrung bald verfallen seyn würde, gehalten wird, und daß es nur Beweggründe vom irdischen Ergehen hergenommen sind, wodurch man den Gehorsam gegen das Gesetz zu stützen sucht.

In frühern Jahrhunderten, wo man noch nicht erkannte, daß die göttliche Offenbarung einen Stufengang beobachten müßte, machte man den Fehler, diese zeitlichen Formen der religiösen Ideen mit in das Lehrsystem der geoffenbarten Wahrheiten aufzunehmen, und in spätern Zeiten, besonders im 17ten und 18ten Jahrhundert, machte man diese zeitlichen Formen dem alten Testamente zum Vorwurfe, und glaubte darin den Beweis zu finden, daß es keine Offenbarung sey. Doch eben dieß, daß es die Entwickelung der religiösen Ideen in den Formen zeigt, in denen jede Offenbarung auftreten muß, ist der sicherste Beweis, daß das alte Testament die Geschichte der wahren Offenbarung enthält, und daß Moses das ausgewählte Rüstzeug der Vermittelung dieser Offenbarung war. Dieß beglaubigt seine göttliche Sendung weit besser als es alle Wunder, welche die mündliche Ueberlieferung von ihm berichtet, nur immer vermöchten.

§. 32.

Die Propheten.

Die Fortbildung der durch Moses gegebenen religiösen Ideen geschah durch die Propheten. Das Hebräische Nabi, das Luther Prophet übersetzt hat, heißt ein Dolmetscher, wie z. B. 2 Mos. 7, 1 Aaron der Nabi, d. i. der Dolmetscher Mosis heißt; dann aber hauptsächlich ein Dolmetscher Gottes an die Menschen, ihnen seinen Willen, namentlich auch seinen Rath über Zukünftiges, kund zu thun. Auch Moses, Aaron und die Hohenpriester, indem sie Dolmetscher des Willens Gottes für das Volk

waren, werden als Propheten gedacht. In der Recognition des mosaischen Gesetzes, welche das 5te Buch Mosis bildet, kommt nun über diese Dolmetscher des Willens Jehovah's, als Königs Israels, Näheres vor. Das Volk wird 5 Mos. 18 gewarnt, wenn es nach Palästina kommen werde, nicht die Gottes-Dolmetscher der daselbst befindlichen abgöttischen Völker aufzusuchen und zu hören, denn Gott werde unter den Israeliten selbst (v. 15—22) Dolmetscher seines Regentenwillens, wie Moses gewesen sey, fort und fort erwecken. Diese allein sollten sie hören. Zugleich aber wurden auch zwei Kennzeichen aufgestellt, um wahre Propheten von den falschen zu unterscheiden, nämlich sie dürften nicht das Volk von der Verehrung Jehovah's abführen und zur Verehrung anderer Götter hinführen wollen, und, wenn sie Zukünftiges verkündigen würden, so müßte ihre Verkündigung auch eintreffen; außerdem wären sie falsche Propheten. S. 5 Mos. 13, 1 ff. 18, 18—21. Jerem. 28, 9. Und gewiß waren diese beiden Kennzeichen sehr entscheidend. Der Prophet oder Gottes-Dolmetscher, welcher Jehovah nicht als den König des Volks und das Gesetz nicht als das Reichsgesetz anerkannte, der konnte auch nicht von Jehovah, dem Könige Israels gesendet und erleuchtet seyn; und der Gottes-Dolmetscher, der Zukünftiges verkündigte, was nicht kam, was Jehovah nicht durch Erfolg bekräftigte, der mußte aus eigenem Dünkel gesprochen haben.

Die Propheten in Israel waren daher nicht etwa im Allgemeinen Dolmetscher von Religionswahrheiten, sondern Dolmetscher des Willens des unsichtbaren Königs Israels in allen öffentlichen und wichtigen Angelegenheiten des Staats, wo sie entweder gefragt, oder auch ungefragt öffentlich auftraten, und als von Jehovah's Geiste erleuchtete Männer die Könige oder das Volk ermahnten, bedrohten oder Verheißung ertheilten; also ein Mittelglied in der Regierung des israelitischen Staats zwischen dem unsichtbaren Regenten Jehovah und den Königen und dem Volke. Es ist daher ganz unpassend, wenn man sie mit unsern Predigern vergleicht, noch unpassender aber, wenn sich unsere Prediger für Propheten halten und deren Rechte sich aneignen wollen. Das ganze Prophetenthum, wie wir es im alten Testamente

finden, konnte nur entstehen in einem theokratischen Staat, und findet nur in diesem Verhältnisse seinen Sinn und seine Bedeutung. So wenig es uns daher an den israelitischen Propheten befremden darf, daß sie so viel von politischen Dingen und Maßregeln handeln, und mit solchem Nachdruck gegen die Könige ihres Landes auftreten, so wenig liegt doch darin für christliche Lehrer und Prediger eine gleiche Berechtigung. — Die politische Bedeutung der Propheten, als Dolmetscher des göttlichen Willens in Staatsangelegenheiten, gab ihnen zwar einen großen Einfluß, und eine moralische Macht selbst über die Könige, setzte sie aber auch vielen Gefahren und Verfolgungen von Seiten der Könige aus, welche nicht immer geneigt waren, ihnen zu gehorchen. Wenn nun in den historischen Schriften des alten Testaments diejenigen Könige, welche das theokratische Prinzip anerkannten und sich ihm unterwarfen, wie David und andere, Könige nach dem Herzen Gottes genannt, und als gottgefällig bezeichnet, die aber, welche sich, wie Saul und andere, dem theokratischen Prinzip entziehen wollten, als Gott mißfällige genannt werden, so ist dieses Lob und dieser Tadel nicht auf ihre Sittlichkeit zu beziehen, sondern auf ihr Regierungsprinzip in Angelegenheiten des Staats.

Doch diese theokratische Stellung der Propheten hat für uns als Christen kein besonderes Interesse, desto mehr aber dasjenige, was die Propheten gewirkt haben zur Fortbildung der religiösen Ideen und zur Einleitung der christlichen Offenbarung.

Was die Gottesidee betrifft, so war sie im mosaischen Gesetz noch nicht so ausschließlich auf Einen, auf Jehovah bezogen, daß man anderer Völker Götter für nichtige Dinge, für bloße Geschöpfe des Wahns gehalten hätte, sondern die Israeliten hielten der Heiden Götter damals noch für Götter, für wirkliche Wesen, nur für weit weniger mächtig, als Jehovah. Dieß liegt schon in dem Gebote Jehovah's ans israelitische Volk 2 Mos. 20, 3: „du sollst keine andern Götter haben neben mir", d. i. du sollst nicht zugleich die Götter anderer Völker neben mir anbeten und verehren. Es liegt aber noch mehr in

den Stellen, wo gesagt wird, Jehovah sey über alle Götter, sey der Gott der Götter, z. B. 5 Mos. 10, 17. Ps. 95, 3. 96, 4. 5. 97, 7. 136, 2. 138, 1. Hätte nicht das Volk noch diese Vorstellungen von den Göttern anderer Völker gehabt, so würde es auch unerklärlich seyn, wie es so oft in die Abgötterei hätte zurückfallen können. Doch diesen Wahn zerstörten die Propheten, indem sie lehrten, alles, was man als Götter verehre außer dem Einen wahren Gott, sey nichts, sey bloßes Gebilde der Menschen. Man sehe Jes. 44. Kap. 45, 14—18. Jerem. 10. Auch in der spätern Recognition der mosaischen Gesetze 5 Mos. 4, 28 war schon darauf hingedeutet.

Was das innere Wesen Gottes, oder seine wesentliche Vollkommenheit betrifft, so hatte schon Moses durch den Namen Jehovah das Bewußtseyn seines Volks mit den Gedanken an Gottes Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allmacht erfüllt. Die Propheten aber bildeten die Gottesidee nach den Merkmalen einzelner Vollkommenheiten weiter aus, und lehrten Gott nicht nur nach seiner Macht, nach welcher er der Schöpfer, Erhalter und Regent des Weltalls ist, erkennen, sondern auch als den allweisen, allgütigen, heiligen, wahrhaftigen, gerechten, allgegenwärtigen und allwissenden, was, als allgemein bekannt, durch Schriftstellen zu belegen hier nicht nöthig ist. — Die Substanz des göttlichen Wesens dachte man sich in der prophetischen Zeit als Licht (s. Psal. 4, 7. 104, 2. 139, 12. Ezech. 43, 2. Dan. 8, 22), weil Licht das Feinste und Reinste war, was man kannte (s. Weish. 7, 24—26), und der Himmel, Gottes Wohnsitz, auch die Quelle alles Lichts ist. — Die innere moralische Heiligkeit Gottes wurde bestimmter ausgesprochen (Ps. 5, 5—7), die Allwissenheit Gottes nicht mehr bloß als ein Ueberschauen der Erdfläche vom Himmelsgewölbe herab gedacht, sondern als ein geistiges Durchschauen des Innersten und Verborgensten, auch der bloßen Gedanken des Menschen dargestellt (Ps. 139, 1—6. 23 ff.), und Gott zwar noch als im Himmel wohnend gedacht, aber doch bemerkt, daß er wesentlich allgegenwärtig sey (Ps. 139, 7 ff.), daß der Himmel ihn nicht fasse, sondern daß er Himmel und Erde erfülle (Jes. 60, 1. 1 Kön. 8, 27. Jerem. 23, 23 ff.).

In Hinsicht des Verhältnisses Gottes zur Welt wird von den Propheten besonders der Satz oft durchgeführt, daß alles, alle Schicksale der Völker und der einzelnen Menschen in Gottes Gewalt stehen, und daß sich Gottes Regentengewalt eben so auf das Einzelne, wie auf das Ganze erstrecke. Man sehe Jes. 40, 22 ff. 45, 5 ff. Ps. 33. Die Naturübel werden auch als Gottes Geschicke zur Strafe betrachtet Jes. 5, 7. 1 Sam. 24, 1, dagegen die Vorstellung vom Satan als Urheber des Uebels nur erst in einigen nach dem Exil geschriebenen Büchern gefunden wird. S. 1 Chron. 21, 2. Zach. 3, 1—9. Hiob 1. — Davon, daß man Satan als Urheber des Todes gedacht hätte, findet sich vor dem Exil keine Spur, sondern nur erst in spät geschriebenen Schriften, wie Weish. 1, 13. 14 und 2, 24, dagegen die phrophetische Zeit den richtigen Gedanken festhielt, daß der Tod Gottes Ordnung sey. Nach Ps. 104, 29. 30 ist alles Leben der Lebendigen ein Hauch aus Gott, den Gott wieder zu sich zurückzieht, worauf der Körper wieder zu Staub wird.

Was die Idee des göttlichen Gesetzes betrifft, so konnte das Gesetz der Vollkommenheit in der prophetischen Zeit gar nicht anders aufgefaßt werden, als realisirt im theokratischen Gesetze Mosis. Die Sittlichkeit oder die Vorstellung von Gerechtigkeit des Lebens mußte daher immer noch mit der Gerechtigkeit des Wandels nach dem mosaischen Gesetz zusammenfallen, wie z. B. im 119ten Psalm. Eben so konnten auch die Motive zur Beobachtung des Gesetzes noch keine andern seyn, als die, welche das theokratische Gesetz selbst enthielt. (Man s. Ps. 37. Ps. 73. Sprüche 2, 19—22. Kap. 3.) Dagegen machten die Propheten darauf aufmerksam, daß die im Gesetze gebotenen Opfer an sich vor Gott keinen Werth hätten, sondern nur die fromme und dankbare Gesinnung, mit der sie dargebracht würden (Ps. 40, 7. 50, 8—13. Jes. 1, 11—18. Jerem. 6, 20), und daß Gott (Hos. 6, 6) Wohlgefallen habe an der Liebe und der Erkenntniß seiner Vollkommenheit, nicht aber am Opfer an sich. Sie drangen daher neben der gesetzlichen Gerechtigkeit auf Reinigung des Geistes und sittliche Gesinnung, als dasjenige, was Gott vor andern fordere (Ps. 1. Ps. 5, 5—7. Mich. 6, 6 ff.)

und was mehr werth sey als alles gesetzliche Fasten und jede andere äußerliche Uebung der Frömmigkeit (Jes. 58, 1—8).

In ihrer ganzen Reinheit und Würde konnte aber die Idee des Gesetzes und der Sittlichkeit darum noch nicht hervortreten, weil in der prophetischen Zeit die Idee der Unsterblichkeit noch nicht in das Bewußtseyn getreten war. Nur ein Anfang dazu war gemacht durch die Vorstellung einer Unterwelt oder eines Todtenreichs (Scheol, Hades), wohin die Seelen aller Verstorbenen, der Guten und der Bösen versammelt würden. Das Wort Scheol in der hebräischen Sprache hat Luther in der deutschen Bibel oft Hölle übersetzt. Hölle aber, als Strafort gedacht, entspricht dem Hebräischen nicht, weil man sich im alten Testamente die Unterwelt nicht als Strafort für die Bösen, sondern als gemeinschaftlichen Aufenthaltsort der Seelen aller Verstorbenen dachte, auch der Guten und Frommen. Die Vorstellung von dem, was wir Hölle nennen, d. i. Ort der Strafe für die Bösen, kommt erst im neuen Testamente vor, und heißt im Griechischen Geenna, hebräisch Gehinnom.

Das Todtenreich, Scheol, oder die Unterwelt, dachte sich die alttestamentliche Zeit als einen finstern Aufenthaltsort in der Tiefe der Erde, wohin kein Strahl des himmlischen Lichts dringe. So sprach Jakob 1 Mos. 37, 35: ich werde mit Leid hinunterfahren ins Scheol zu meinem Sohne, und die Rotte Korah wurde, indem sich die Erde aufthat und sie verschlang, zur Strafe lebendig in das Todtenreich (Scheol) gestürzt, 4 Mos. 16, 30—33. Man sehe auch Hiob 11, 8. 17, 13. 7, 9. Ezech. 32, 21. — Den Zustand der Seelen dachte man sich als eine Art von Todtenschlaf, ohne Bewußtseyn, zwar von Schmerzen und Leiden frei, aber auch ohne Genuß und Freude. Man lese Hiob 3, 11—19. Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17. 18. Pred. 9, 5. Jes. 38, 18. — Der Gedanke, daß die Seelen aus der Unterwelt wieder an das Licht der Oberwelt emporsteigen könnten, war damals noch nicht vorhanden, sondern man glaubte, die Seelen müßten für immer in der Unterwelt verharren. S. Hiob 7, 9 f. 14, 7—14. Jes. 26, 14. Ps. 49, 15. Nur durch Zauberei oder Beschwörungsformeln glaubte man, die Schatten der Unterwelt auf kurze Augenblicke heraufzubeschwören und zum

Sprechen bringen zu können, wie 1 Sam. 28 zeigt, was in der spätern Recognition des mosaischen Gesetzes 5 Mos. 18, 11 verboten wird. Einige Stellen aber, in denen man eine Erlösung aus der Unterwelt ausgesprochen glaubte, sind aus Mißverstand so gedeutet worden. Nämlich Ps. 4, 16: „erlösen aus der Höllen Gewalt", vielmehr: erlösen von der Gewalt der Unterwelt (des Scheols), d. i. mich nicht sterben, nicht jetzt schon in die Unterwelt kommen lassen. Ferner Ps. 16, 10: „du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen"; vielmehr: du wirst meine Seele nicht der Unterwelt dahin geben, mich jetzt nicht umkommen lassen. Eben so ist Ps. 49, 16 zu verstehen. Eben so wenig handelt endlich die Stelle Ps. 17, 15 von der Unsterblichkeit, wo es heißt: „Ich aber will schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit: ich will satt werden, wenn ich erwache nach deinem Bilde." David hofft vielmehr hier, Gott werde ihm wieder gnädig werden, und ihn von der Macht seiner Feinde befreien. Denn die Formel: „Gott verbirgt sein Angesicht" heißt: „Gott ist ungnädig und hilft nicht" (Ps. 13, 2. 27, 9. 30, 8. 69, 8), und die Formel: er läßt sein Angesicht leuchten und schauen, heißt: er ist gnädig und hilft (Ps. 4, 7. 21, 7. 31, 17. 119, 135. 4 Mos. 6, 25 f.). Die folgenden Worte aber: „ich will satt werden, wenn ich erwache nach deinem Bilde", sind falsch übersetzt, und heißen nach dem Grundtexte: „ich werde gesättiget werden in dem Aufwachen deines Angesichts", d. i. ich werde durch deine wiederkehrende Gnade mit Glück gesättigt werden. S. auch Ps. 44, 24 f. — Auch die bekannte Stelle Hiob 19, 25—28 handelt nicht von der Auferstehung aus dem Todtenreiche, sondern von Hiobs Erhebung aus dem Staub und der Asche, in welcher er lag, und seiner Befreiung vom Aussatze, der seinen Körper entstellte (Kap. 2, 7. 8). Der Sinn ist: Gott, mein Befreier lebt, und wird mich aus dem Staube, in dem ich liege, aufrichten, mich vom Aussatz befreien, und mir gestatten, als ein gereinigter wieder in dem Tempel, vor seinem Angesicht zu erscheinen.

Die Israeliten hatten daher allerdings den Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode, aber nicht die Idee

der Unsterblichkeit, wie wir dieselbe fassen, als Uebergang in eine höhere Welt und zu einem vollkommnern Leben.

Doch aber finden sich in den spätern Schriften einige Stellen, welche eine Fortbildung der alten Vorstellung von der Unterwelt anzeigen. Bei Jesaias Kap. 14, 9 ff. sprechen die Schatten der Unterwelt und spotten des Königs von Babel, als dessen Schatten zu ihnen eintritt, und Jes. 26, 19. Ezech. 37, 1—10 kommt die Wiederbelebung der Todten wenigstens als dichterisches Bild vor. Mehr aber trug es aus, daß man die Vorstellung von einem Uebergange aus dem Tode zu Gott in den Himmel, wenn auch nur Ausnahmsweise bei ausgezeichneten Menschen, auffaßte, und von Henoch und Elias glaubte, sie wären nicht in die Unterwelt gekommen, sondern in den Himmel aufgenommen worden, 1 Mos. 5, 24. 2 Kön. 2, 1—18. Denn damit war vorbereitet, diesen Uebergang endlich auf alle Frommen zu erstrecken. Und wirklich bildete sich bei den Juden in späterer Zeit nach dem Exil die Erwartung aus, daß theils diejenigen, welche als Märtyrer für den wahren Gott sterben würden, in den Himmel aufgenommen würden (2 Macc. 7, 28), theils daß eine Auferweckung, wenn auch nur eine theilweise, der Seelen aus dem Todtenreiche zu erwarten stehe, Daniel 12, 1—3.

Daß aber in jener frühern Zeit unsere jetzige Idee von Unsterblichkeit noch nicht aufgefaßt werden konnte, das hatte seinen Grund in der beschränkten Weltwissenschaft der damaligen Zeit und in den Vorstellungen, die man vom Himmel und den Weltkörpern desselben hatte. So lange der alte Gegensatz zwischen Himmel und Erde, als zwei ganz verschiedenen Theilen des Weltalls blieb, so lange konnte auch die Idee der Unsterblichkeit nicht über eine Fortdauer der Seelen in der Unterwelt, oder ein Wiederaufsteigen derselben zum Lichte der Oberwelt (Auferstehung) hinausgehen, wenigstens nicht Glaube der Völker werden, wenn auch einzelne Weise der wahren Idee näher traten.

Von besonderem Interesse ist aber die in der prophetischen Zeit aufgeregte und vielfach ausgesprochene Hoffnung des künftigen Auftritts eines Messias. Dieses hebräische Wort bezeichnet einen Gesalbten des Herrn, einen König, und ihm entspricht

das griechische Christus, d. i. Gesalbter. Die erste Veranlassung zur Auffassung dieser Vorstellung gaben vielleicht die noch unbestimmten dem Abraham gegebenen Verheißungen von einem zukünftigen hohen Glück seiner Nachkommen (1 Mos. 12, 2. 3. 22, 18. 26, 4), bestimmter aber wohl die dem Könige David durch den Propheten Nathan 2 Sam. 7, 16 gegebene Verheißung, daß seine Nachkommen für alle Zeiten den Thron Israels einnehmen sollten. Man hat früher viele Aussprüche des alten Testaments ohne gehörigen Grund als Verheißungen vom Messias angesehen, wie z. B. 1 Mos. 3, 15. 5 Mos. 18, 18. Ps. 8. Ps. 16, 10. 22, 1. 69, 22. Hos. 3, 4. 5. Zach. 11, 12 f. Jes. 7, 14—16. 40, 1 ff. Amos 9, 11—17. Joel 3. Zephan. 3, 9 ff. Zach. 8, 1 ff. gewiß nicht von dem Messias handeln, andere Stellen aber, als 1 Mos. 49, 10. Ps. 2. Ps. 72 u. 110. Maleach. 4. Daniel 2, 44 wenigstens zweifelhaft bleiben. Zwar glaubte man, alle Stellen des alten Testaments, welche im neuen Testamente auf Jesu Person und Schicksale angewendet werden, als Weissagungen ansehen zu müssen; aber die Verfasser des neuen Testaments folgten darin nur dem allgemeinen Gebrauch ihrer Zeitgenossen und der jüdischen Lehrer selbst, nach welchem man prophetische Aussprüche des alten Testaments auf spätere Ereignisse anwendete, wenn sie nur den Worten nach paßten, ohne darnach zu fragen, welchen Sinn sie nach dem Zusammenhang des alten Testaments haben sollten. Es war dieses eine allgemeine Gewohnheit, und man verstattete nicht nur diese Art von Beweisen, sondern man forderte sie sogar, daher das für Judenchristen geschriebene Evangelium Matthäi und der für die Beruhigung der Judenchristen geschriebene Brief an die Hebräer besonders reich sind an Anwendungen alttestamentlicher Stellen auf Christum. Es geschieht daher auch, daß eine und dieselbe Stelle des alten Testaments im neuen auf Verschiedenes angewendet wird. So werden die Worte Ps. 2, 7: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget", von Paulus (Apostelg. 13, 33 f.) als eine Weissagung auf Christi Auferweckung von den Todten gebraucht, im Briefe an die Hebräer aber Kap. 1, 5 als ein Zeugniß von der höhern Natur Christi, und Kap. 5, 5 als ein Zeugniß von der priesterlichen Herrschaft Christi in seiner Kirche

angesehen. Eben so werden die Worte Jes. 53, 3. 4 „er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen" ꝛc. Matth. 8, 17 als Weissagung auf die wundervollen Heilungen Christi, von Paulus aber 1 Kor. 15, 3, und wahrscheinlich auch von Johannes Kap. 1, 29. 36 als Weissagung vom Opfertode Christi angesehen.

Dagegen ist es nicht weniger gewiß, daß in andern prophetischen Stellen wirklich vorher verkündigt wird, daß ein künftiger großer Gottgesandter, aus Davids Geschlecht, und aus der Mitte Israels aufstehen werde, um ein ewiges Reich Gottes zu gründen, und der israelitischen Theokratie einen vollständigen Sieg zu verschaffen. Nicht auf gleiche Weise aber gestaltete sich diese Erwartung in dem Geiste einzelner Propheten. Mehrere erwarten bloß eine Verherrlichung des jüdischen Staats mit Unterwerfung aller abgöttischen Völker, die der Messias überwinden werde, wie Micha 5, 1 ff. Haggai 2, 6 f. Maleachi 3, 1—4. Jerem. 23, 1—8. 31, 31 ff. 33, 14—22. Zachar. 9, 9—11. Daniel 7, 13 ff. Jesaias dagegen schildert diese neue Zeit ausdrücklich als eine Zeit, wo sich die Heiden zum wahren Gott bekehren, von Jerusalem aus die Lehren der Wahrheit und des Heils hören, und dieselben annehmen würden, und wo dann ein allgemeiner Friede die Welt beglücken werde. Man lese Jes. 2, 1—4. 9, 2—7. 11, 1—20. 42, 1—8. 60, 1 ff. Während aber alle Propheten den Messias als einen Nachkommen Davids bezeichnen, so ist es dem spät, zur Zeit der Maccabäer geschriebenen Buche Daniel 7, 13. 14 ganz allein eigen, den Messias, den Stifter des neuen Gottesreichs, als einen erhabenen Himmelsgeist zu bezeichnen; eine Vorstellung, welcher späterhin der Apostel Paulus, Johannes und der Brief an die Hebräer folgen, während die andern Evangelisten und Apostel Christum als einen Nachkömmling Davids betrachteten.

Ob unter den Propheten auch sich die Vorstellung von einem Leiden und Sterben des Messias als eines Opfers für das zu rettende Volk gebildet habe, das hängt bloß von der Erklärung der Stelle Jesaias Kap. 52, v. 13 f. und Kap. 53 ab, welche die einzige ist, die diesen Gedanken enthalten könnte. Die Stelle ist dunkel und die Meinungen der Ausleger sind verschie-

den; indessen ist doch so viel außer Streit, daß in dieser Stelle ein „Knecht Gottes", ein großer Prophet geschildert wird, der sein Leben für die Sünden seines Volks zum Opfer bringt, und daß es daher sehr viel für sich hat, auch diese Stelle vom Messias zu verstehen.

Das Allgemeine also, was in diesen Stellen liegt, ist die Ankündigung eines großen Gottgesandten, der die Verehrung des einen und wahren Gottes zu allen Völkern bringen, allen das Gesetz Gottes verkündigen, ein bleibendes Reich Gottes, das sich über die abgöttischen Völker verbreiten werde, stiften, und der (nach Jesaias 53) als ein Opfer für die Sünden des Volks sterben werde.

Dieß ist die große Weissagung, die in Israel entstand und sonst sich bei keinem Volke der Erde findet. Sie wäre nichts, wenn sie nicht erfüllt worden wäre; sie ist unendlich viel, da sie durch Jesum von Nazareth zu voller Erfüllung gekommen ist. Denn wo eine Weissagung so großartigen Inhaltes, wie diese, entstehet, welche sonst in keines andern Volkes Herz gekommen ist, und die sich wirklich nach einigen Jahrhunderten erfüllet, wie hier durch Christum geschehen ist, da ist der Finger Gottes unverkennbar, und Weissagung und Erfolg bewähren sich gegenseitig als weise Vorbereitung der göttlichen Vorsehung.

Das aber, was hiermit an religiösen Ideen gegeben war, das war die Idee eines Reiches Gottes, das nun nicht mehr bloß Abrahams Nachkommen, nicht bloß die Juden, sondern alle Völker umfassen sollte.

§. 33.

Werth des alten Testaments für unsere Zeit.

Nach allem, was bisher über die Offenbarung im alten Testamente und über diese Bücher selbst gesagt worden ist, ergibt sich ihr Verhältniß zum Christenthum, und also auch ihre Bedeutung für unsere Zeit von selbst.

Der höchste und der einzig religiöse Gesichtspunkt, aus dem wir das alte Testament auffassen können und müssen, ist dieser,

daß es die Geschichte der göttlichen Offenbarung der religiösen Ideen enthält, daß es zeigt, wenn und durch wen die ersten Ideen der Religion von Gott, seinem Verhältnisse zur Welt, seinem Gesetze, seiner Verehrung in das Bewußtseyn der Menschen eingetreten, durch welche Mittel sie erhalten und fortgepflanzt, und wie sie im Ablaufe der Zeiten bis zur christlichen Epoche hin fortgebildet worden sind. Nur das also, was zur Geschichte der Entstehung und Fortbildung der religiösen Ideen gehört, ist für uns im alten Testamente die Hauptsache; das viele Andere aber, was im alten Testamente vorkommt, ist Nebensache, so wichtig es auch für das jüdische Volk seyn mochte. Das, was also für den Christen das Wichtigste ist, als Grundlegung des Christenthums und Einleitung auf dasselbe, das finden wir in den mosaischen und den prophetischen Schriften, zu denen noch die Psalmen, Hiob und die Sprüche Salomo's gerechnet werden können. Es ist also die innere Geschichte der allmähligen Erleuchtung des menschlichen Geistes durch Gott, worauf der Christ zu achten, was er als zur Offenbarung gehörig anzusehen hat.

Die äußerliche Geschichte der Menschen aber, der Völker und des Volks Israel selbst, ist als ein Theil der allgemeinen Welt- und Völkergeschichte zu betrachten, und hat weder mit der Religion noch mit der Offenbarung einen innern Zusammenhang, ist also historische Relation, welche mit andern geschichtlichen Nachrichten der ältesten Zeit auf gleicher Linie steht, und nach gleichem Maaße zu beurtheilen ist. Dahin gehört die Geschichte der Urzeit und der ersten Verbreitung der Menschen im ersten Buche Mosis, die Geschichte des Auszugs der Israeliten aus Aegypten, ihre Eroberung Palästina's (Buch Josua) und die weitere äußere Entwickelung des israelitischen Staats (Buch der Richter, Bücher Samuels, der Könige, der Chronik, Esra, Nehemia, Esther). Einen eigenthümlichen Charakter hat alle Geschichtserzählung des alten Testaments durch die theokratische Staatsverfassung bekommen, indem nach derselben alle Ereignisse und Schicksale, welche das Volk betreffen, als von dem Könige Israels, Jehovah, ausgehend aufgefaßt und dargestellt werden.

Nach dem aber, was über den nothwendigen Zusammenhang der religiösen Ideen mit der Weltwissenschaft, und den Stufengang der Entwickelung der Ideen gesagt worden ist, mußte das religiöse Element im alten Testamente noch unvollendet, und durch eine noch sehr mangelhafte Weltwissenschaft beschränkt auftreten. Diese Beschränkungen und Mangelhaftigkeiten haben wir, als Christen, die wir das volle Licht der Offenbarung haben, nicht in unsere Vorstellungen aufzunehmen, sondern sie als unvermeidliche, durch die Bildungsstufe des Menschengeistes in jener frühen Zeit bedingte Mangelhaftigkeiten anzusehen, worüber wir in der christlichen Offenbarung besser unterrichtet sind. Es ist daher an alle religiöse Elemente des alten Testaments, an die Vorstellungen von Gott, Schöpfung, Weltregierung, göttliches Gesetz, Reich Gottes, Fortdauer nach dem Tode, der christliche Maaßstab anzulegen, und immer zu bedenken, daß das alte Testament nur die Grundlegung der wahren Religion enthält, der Fortbau und Ausbau derselben aber erst durch Christum geschah. Es war daher ein Mißgriff, daß man die ganze äußerliche im alten Testamente erzählte Geschichte der Welt, der Völker und Israels als göttlich geoffenbart ansah, und die noch mangelhaften Formen, in denen die religiösen Elemente auftreten, zu Glaubensartikeln für die christliche Welt machen wollte.

Dagegen war es aber auch eine ganz falsche Procedur, wenn die Gegner der Offenbarung aus den Erzählungen der äußern Geschichte oder aus der noch mangelhaften Form der religiösen Elemente Ursache nahmen, das alte Testament zu schmähen und es als Urkunde der Offenbarung tief herabzusetzen. Jene äußerliche Geschichte tritt nirgends im alten Testamente als eine geoffenbarte, sondern überall nur als menschliche Geschichtserzählung auf, und die noch mangelhafte Form der religiösen Elemente war, wie wir sahen, eine Nothwendigkeit, welche für jene entfernten Zeiten unvermeidlich war und eben Zeugniß für das hohe Alter und die Wahrheit jener ersten Erleuchtungen des menschlichen Geistes ablegt.

§. 34.

Die spätern Juden nach dem Exil bis auf Christus.

Wir würden in der Geschichte der göttlichen Offenbarung eine Lücke lassen, wenn wir von den Zeiten des babylonischen Exils der Juden sogleich auf Christus übergehen, und nicht auch die Veränderungen darstellen wollten, welche die Elemente der göttlichen Offenbarung in dem Geiste des jüdischen Volks empfangen haben. Diese Darstellung ist um so nothwendiger, da sie den geistigen Zustand darstellt, in welchem sich das jüdische Volk befand, als Christus unter ihm auftrat, Christus aber seine weitern Belehrungen nothwendig an die religiösen Vorstellungen seiner Zeitgenossen anknüpfen mußte, und die Apostel und ersten Schüler Jesu, die damals allgemein unter den Juden herrschenden religiösen Ansichten auch in ihren Geist aufgenommen hatten. Die Schriften zur Erkenntniß dieser Vorstellungen sind sehr verschieden. Es gehören dahin die an unsern deutschen Bibeln befindlichen Apokryphen des alten Testaments, namentlich das Buch Judith, die Weisheit Salomo's, das Buch Tobiä, Jesus Sirach, das erste und zweite Buch der Maccabäer; außerdem aber noch das dritte und vierte Buch der Maccabäer, das Buch Henoch, die Schriften des jüdischen Philosophen Philo zu Alexandrien, der ohngefähr 20 Jahre vor Christus geboren wurde, und die Schriften des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus, der bald nach Jesu zur Zeit der Zerstörung Jerusalems lebte. Auch das neue Testament selbst gehört hierher, in wiefern es Aeußerungen der Zeitgenossen Jesu über religiöse Vorstellungen enthält. — Ohne in das Einzelne weitläuftig einzugehen, kann unsere Absicht hier nur die seyn, die besondere Gestalt, welche die im alten Testamente niedergelegten religiösen Ideen enthielten, in einem allgemeinen Umrisse zu zeichnen.

Im Allgemeinen waren es zwei fremdartige Elemente, welche zu den religiösen Ideen, wie sie die Juden vor der Zerstörung ihres Reichs hatten, hinzutreten. Ein sehr großer Theil der Juden hatte sich bei der Zerstörung des Staats nach Aegypten geflüchtet. Dort waren die Juden, besonders zu Alexandrien sehr

zahlreich, und blieben auch daselbst wohnen, ohne nach Palästina zurückzukehren. Diese wurden in Alexandrien mit der daselbst blühenden griechischen Philosophie, besonders der spätern platonischen, bekannt, und nahmen sie zum Theil in ihren Geist auf. Ein anderes religiöses Element nahmen diejenigen Juden, welche nach Babylonien versetzt worden waren, in sich auf, nämlich die chaldäische Philosophie oder die religiösen Vorstellungen des Dualismus Zoroasters. Bei den nach Palästina zurückgekehrten Juden mischten sich in der Folge beide Elemente, die griechische und chaldäische oder zoroastrische Philosophie, und so entstand eine nicht unbedeutende Verschiedenheit religiöser Vorstellungen bei den Palästinensern.

Was zuerst die Gottesidee betrifft, so hatte die platonische Philosophie auf sie keinen nachtheiligen Einfluß, sondern diente eher dazu, sie klar und lauter aufzufassen. Nur die Vorstellung der Israeliten vom Geiste Gottes bekam durch sie eine andere Wendung. Wie die alten Hebräer sich Gott als dem Menschen ähnlich dachten, so legten sie ihm auch eine menschliche Gestaltung und einen Geist oder Seele bei, und so wie sie daher vom Angesicht, den Augen, Mund, Ohren, der Hand, den Arm, den Füßen Gottes sprachen, so sprachen sie auch von einem Geiste des Herrn. Alle geistige Wirkungen, z. B. Erleuchtung, Besserung, frommes Gefühl, betrachteten sie als Wirkung des Geistes des Herrn. In dieser Unbestimmtheit blieb der Ausdruck bis zum Exil. Da fing man aber an, den Geist des Herrn als ein besonderes von Gott ausgegangenes Wesen anzusehen, das man öfters mit dem Namen der Weisheit (σοφία) bezeichnete, und es war hauptsächlich die platonische Philosophie in Aegypten, welche diese Modification begünstigte. Plato, indem er erkannt hatte, daß im Selbstbewußtseyn zwei Momente liegen, das Ich und das Nicht-Ich, von dem das Ich sich unterscheidet, hatte gelehrt, vor der Weltschöpfung (wo es also noch kein Nicht-Ich gab, von dem Gott sich habe unterscheiden können), sey es das Bewußtseyn Gottes von seinem eigenen Wesen, oder die Idee von sich selbst gewesen, von der er sich, als dem Nicht-Ich unterschieden habe. Die spätern Platoniker sehen diese Vorstellung

Gottes von sich selbst als ein reales Heraustreten der Idee aus Gottes Wesen an, und nannten diese nun real gewordene Gottesidee den Logos, d. i. die Vernunft Gottes, auch den erstgeborenen Sohn Gottes, d. i. sein erstes Erzeugniß vor der Weltschöpfung, welche Gott nun von dem göttlichen Logos habe vollziehen lassen. Sie nannten auch den Logos einen Gott, weil er das reinste Spiegelbild des göttlichen Wesens (als Vorstellung Gottes von sich selbst) sey. Die mit dieser Vorstellung vertraut gewordenen Juden wandten dieses auf den Geist oder die Weisheit Gottes an, welche sie nun als eine Persönlichkeit dachten, von welcher alle Erleuchtung und Heiligung des menschlichen Geistes ausgehe. Man sehe Buch der Weish. Kap. 1—11. und Sirach Kap. 24.

Einen viel umfassendern Einfluß auf die Gottesidee hatte der chaldäische Dualismus, mit welchem die Juden im Exil vertraut wurden. Bekanntlich nahm Zoroasters Religionslehre zwei Urwesen an, ein gutes, (Ormuzd), dessen Natur Licht und reiner Aether sey, und von dem alles Gute in der Welt seinen Ursprung habe, und neben ihm ein böses (Ahrimann), dessen Wesen Finsterniß und unreine Materie sey, und das der Urheber und Förderer des moralischen Bösen und aller physischen Uebel sey. Nach dem Vorbilde der persisch-chaldäischen Reichsregierung theilte nun Zoroaster dem Gotte des Lichts eine Menge von untergeordneten Lichtwesen, als seine Diener zu, aber eben so dem Herrn der Finsterniß eine Menge unreiner und böser Geister, die ihm dienten, und stets darauf ausgingen alles Gute zu verderben, daher sie Ursache der Krankheiten und Seuchen, des Todes, des Irrthums und aller Sünden seyen.

Diese Vorstellungen fanden bei den Juden großen Eingang. Nicht nur nahmen sie die aus diesem System entlehnten Gegensätze zwischen Licht und Finsterniß, Fleisch und Geist in ihre Sprache auf, nicht nur bildeten sie ihre alte Vorstellung von Engeln weiter aus, und sprachen nun auch von Erzengeln als Michael (Deus percussor), Gabriel (Deus fortis), Raphael, Uriel, sondern sie eigneten sich auch die ganze Vorstellung von einem bösen Urprinzip an, mit der einzigen Ausnahme, daß sie den Satan

oder Teufel (denn diesen Namen gaben sie ihm) nicht als ein ursprüngliches Wesen, sondern als einen von Gott geschaffenen guten Engel ansahen, der aber sich gegen Gott empört habe und nebst den Genossen seines Frevels von Gott aus dem Himmel verstoßen worden sey, und nun in Einöden und in der finstern Unterwelt, oder auch in der unreinen Atmosphäre sich aufhalte. Von ihm und seinen Genossen, den Dämonen, leiteten sie nun auch den Tod, Seuchen, Krankheiten aller Art, besonders Epilepsie, Lähmung, Wahnsinn und andere Uebel ab, und glaubten, daß er sich von den Götzendienern unter der Hülle der Bilder verehren lasse und bei den Heiden die Orakelsprüche ertheile und Wunder thue, auch daß er der Herr der finstern Unterwelt sey, und dort die Seelen gefangen halte.

Bei diesen Ansichten vom Götzendienst mußten die Juden natürlich von ihrer frühern Hinneigung zur Abgötterei gänzlich geheilt werden, und nun desto fester an den Monotheismus des mosaischen Gesetzes halten. In dem sie aber zu den Zeiten der Maccabäer zu der ganzen Strenge des Mosaismus zurückkehrten, so setzten sie nun auch das Wesen der Gottesverehrung in die strenge Beobachtung aller Ordnungen und Gebräuche des mosaischen Gesetzes, sahen auf alle andere Völker, als Teufelsanbeter, mit Abscheu herab, und erhuben sich zu dem eitlen Stolz, daß sie allein, die sie Jehovah nach Vorschrift des Gesetzes verehrten, auch das gottgefällige Volk seyen, das Gott über alle andere Völker zu herrschen bestimmt habe. Denn die Verheißungen im mosaischen Gesetz vom Besitze Palästina's und einer glücklichen Existenz in diesem Lande, dehnten sie auf alle Länder der Erde aus.

Die Idee des göttlichen Gesetzes aber wurde in dieser Zeit auf eine doppelte Weise verdunkelt. Die Juden erkannten es nicht, daß das Sittengesetz nicht identisch sey mit dem mosaischen, das nur die Idee des Gesetzes hatte offenbaren und einführen sollen, sondern sie setzten die Vollkommenheit eines gottgefälligen Lebens in die Beobachtung aller mosaischen Gesetze, besonders über die Ceremonien, Opfer, Feste und andere äußerliche Leistungen. Darum achten sie Tugendhaftigkeit oder Frömmig-

keit nicht sowohl als Bildung der Gesinnung und Handlung nach dem Gesetze der Vollkommenheit, als vielmehr als strenge Beobachtung aller mosaischen Ceremonialgebote und politischen Ordnungen, also als Gesetzmäßigkeit des Verhaltens nach Mosis Vorschriften, als mosaische Gesetzesgerechtigkeit; eine eingeschränkte mangelhafte Vorstellung, welche später der Apostel Paulus in seinem Briefe an die Christen zu Rom so nachdrücklich bekämpfte. — Die Idee der Tugend und eines vollkommenen Lebens wurde aber auch bei den spätern Juden noch von einer andern Seite verdunkelt. Indem sie nach der chaldäischen Philosophie das Materielle (im Gegensatze des reinen Lichts) für das Böse hielten, oder nach der griechisch-alexandrinischen Philosophie den Körper als ein Gefängniß der reinen Seele betrachteten, so bildete sich bei ihnen die irrige Vorstellung aus, daß die natürlichen Triebe, die Befriedigung materieller Neigungen und das damit verbundenene Vergnügen etwas Sündliches seyen, und daß es daher zur höhern Vollkommenheit gehöre, wenn der Mensch den Körper streng halte, der Freuden des Lebens entbehre und besonders allen Beischlaf, auch den ehelichen, vermeide, am wenigsten aber eine zweite Ehe eingehe. Daß diese Vorstellungen schon vor Jesu Zeit vielen Eingang bei den Juden gefunden hatte, sehen wir aus dem Buche der Weisheit Kap. 3, 11 ff. 4, 1. 2. und aus der Partei der Essener unter den Juden, welche unverehelicht blieben, um desto vollkommener zu werden. Paulus tadelt diese vermeintliche „Geistlichkeit der Engel", welche dem Fleische seine Ehre nicht gebe (Colossi. 2, 18. 23.), und verbiete ehelich zu werden (1 Timoth. 4, 3.). Demohnerachtet aber war diese Ansicht von der Sündlichkeit der materiellen Welt so weit verbreitet und so tief eingewurzelt, daß sie auch in der christlichen Kirche blieb und da die Askese und später das Mönchsleben und die Vorstellung von der Verdienstlichkeit der Weltentbehrungen und des ehelosen Lebens erzeugte.

Was die Idee der Unsterblichkeit betrifft, so bekam diese von den Zeiten des Exils bis auf Christus sehr verschiedene Modifikationen, die wir hier nur summarisch angeben können. Das jüdische Volk selbst blieb der alten Vorstellung von der Un-

terwelt, in welche alle Seelen, gute und böse, nach dem Tode kommen, getreu; doch mit dem Unterschiede, daß sie später die Unterwelt in zwei Theile theilten, in das Paradies, den Aufenthalt der Seelen der Frommen, wo diese ohne Schmerzen aber doch auch ohne eigentliches Leben verharrten, und in die Geenna (Hölle), den Aufenthaltsort der Bösen, den man sich bald als einen Ort der Finsterniß, bald aber auch, nach dem Bilde vom todten Meere, als einen Ort oder Pfuhl voll Feuer und Schwefel, wodurch die Seelen der Bösen gemartert würden, dachte. S. Luk. 16, 20 ff. wo Jesus in der Lehrerzählung vom reichen Manne und Lazarus den Volksglauben zu Grunde legt. Als Pfortenhüter der Unterwelt dachte sich das Volk den Satan (Matth. 16, 18. Hebr. 2, 14. 15.). Eine Befreiung der Seelen der wahren Verehrer Gottes aus der Unterwelt, oder eine Auferstehung der Frommen, erwartete das Volk zur Zeit der Errichtung des Reichs des Messias, wovon sogleich die Rede seyn wird. Aus den Schriften des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus sehen wir, daß die Partei der Phariſäer die Meinung hatte, den Seelen sehr frommer Leute sey es von Gott gestattet, aus der Unterwelt wieder auf die Oberwelt zu steigen, und da in neuen menschlichen Körpern aufzutreten. Dieser Vorstellung gemäß hielten die Juden, welche Jesum verehrten, ihn bald für den hingerichteten Johannes den Täufer, bald für Elias, bald für Jeremias oder einen andern Propheten (Matth. 16, 13. 14.), und daraus erklärt sich auch die Anfrage der Phariſäer an den Täufer (Joh. 1, 21 ff.), ob er Elias oder einer der alten Propheten sey. — Anders gestaltete sich die Erwartung bei den, der spätern platoniſchen Philoſophie anhängenden Juden in Aegypten und Palästina. Da man nach dieser Philosopie annahm, die Seelen hätten vor der Geburt in dem reinen Aether des Himmels gelebt, so glaubte man, daß auch die Seelen, welche sich im Leben gereinigt hätten, also die Seelen der Vollkommenen, nach dem Tode wieder in den reinen Himmelsäther zurückgehen, und mit Gott in eine selige Verbindung treten würden. So im Buche der Weisheit, im vierten Buche der Maccabäer und bei Philo, und eben diese Vorstellung hatten die Essener, nur daß sie sich den Aufenthaltsort der reinen Seelen jenseits des Oceans in einer

Art von Elysium, dachten, von den Bösen aber glaubten, daß ihre Seelen auf ewig in die Unterwelt verstoßen werden würden.

Nach der zoroastrischen Philosophie, sollte einst am Ende der Dinge das gute Prinzip über das Böse vollständig siegen, und daher auch der Tod wieder aufgehoben werden, indem am Ende der Dinge alle Seelen wieder auferstehen, mit den Leibern aufs Neue verbunden und zum Licht und zur Seligkeit geführt werden sollten. Diese Vorstellung ging in das Bewußtseyn des jüdischen Volks über. Bei den platonisirenden Juden erzeugte sie die Vorstellung, daß die Seelen derer, die als Märtyrer für Gott und die wahre Religion stürben, sogleich nach dem Tode ihren Leib, aber in glänzender, himmlischer Gestalt wieder bekämen und zu Gott oder in den Himmel erhoben würden, die wir im 2ten Buche der Maccabäer (2 Macc. 7, 9 ff. 14, 46. 12, 42—45. 15, 12—16.) finden. Bei dem Volk aber wurde die Auferstehungslehre mit den Hoffnungen auf den Messias verknüpft.

Die Idee des Reiches Gottes nämlich, welche die Propheten durch Verkündigung des Messias so mächtig aufgeregt hatten, wurde nach dem Exil von dem Volke mit desto größerer Sehnsucht umfaßt, je bedrängter ihr politisch-theokratischer Staat von der Uebermacht mächtiger Nachbaren und zuletzt von den Römern war. Bei der Vorstellung der Juden, daß alle sie umgebenden polytheistischen Völker dem Satan und den Dämonen dienten, sie aber das einzige Volk seyen, das den wahren Gott verehre, erzeugte sich bei ihnen der schwärmerische Glaube, daß Gott sie zu Herren der Welt erwählt habe, daß sie nie den abgöttischen Völkern erliegen könnten, sondern sie alle besiegen müßten. Diesen Sieg ihres Volks und ihrer politischen Theokratie erwarteten sie nun durch den Messias, der das Reich Gottes errichten, und die Juden zur Weltherrschaft erheben, das Dämonenreich aber gänzlich zerstören werde.

Zur Besiegung des bösen Weltprinzips, Satans und der Dämonen, schien nun mehr als die menschliche Kraft eines Propheten erforderlich zu seyn, und die Rabbinen erwarteten daher, daß der Messias ein erhabener Himmelsgeist, wie er Da-

niel 7, 13. 14. bezeichnet wird, seyn werde, nämlich das aus Gott vor Anfang der Dinge hervorgegangene ewige Wort (Logos, Sohn Gottes). Die gewöhnliche Vorstellung war, daß zu einer Zeit, wo das jüdische Volk von den dämonischen Völkern sehr harte Bedrängnisse zu erleiden haben würde, (die man „die Geburtswehen des Messias" nannte) der Messias plötzlich auftreten, die jüdische Nation um sich sammeln, Satan und die Dämonen gebunden in die Finsterniß der Unterwelt werfen, den Juden die Weltherrschaft geben und ein Reich errichten werde, das tausend Jahre (nach einigen auch 2000 Jahre) dauern werde. Auch erwartete man, daß der Messias den Juden in diesem Reiche ein großes Gastmahl geben, und daß er die frommen Vorfahren der Juden, um sie an diesem Reiche Antheil nehmen zu lassen, von den Todten erwecken werde, was man die erste Auferstehung, die Auferstehung der Gerechten nannte. Nach Verfluß der tausend Jahre würden Satan und die Dämonen ihrer Bande entbunden werden, und nun die heidnische Welt zu dem letzten und furchtbarsten Kampfe gegen die Verehrer des wahren Gottes aufregen, der Messias aber werde vollkommen siegen, nun alle Todte auferwecken (2te Auferstehung), Gericht über alle halten, die Bösen nebst Satan und den Dämonen auf ewig in das Feuer der Hölle stürzen, die Verehrer des wahren Gottes aber mit ewigem Leben beglücken. Nun nämlich werde die Erde zu ihrer frühern paradiesischen Herrlichkeit, die sie durch den Einfluß der Dämonen verloren gehabt, zurückgeführt (die Wiederbringung aller Dinge), das himmlische Jerusalem aber (das Vorbild des Irdischen) vom Himmel herab auf die Erde gelassen werden, und der ewige Wohnsitz der der Gerechten seyn, die nun keinem Tode ferner unterworfen seyn würden. Die Idee der Unsterblichkeit ging daher in der Vorstellung der Juden auf in einem seligen Leben auf der verwandelten oder verklärten Erde.

Dieses ist der Kreis religiöser Vorstellungen, welche das jüdische Volk zu Jesu Zeit sich angeeignet hatte, und an welche Jesus die weitere Entwickelung der religiösen Ideen anknüpfen mußte. Seine Aufgabe war daher, die Gottesidee von den

Schlacken des so weit verbreiteten Dualismus und des jüdischen Particularismus zu reinigen, die Idee der Sittlichkeit auf eine vollkommenere Basis zu stellen, als das mosaische Gesetz war, an die Stelle der mosaischen Gesetzesgerechtigkeit die sittliche Vollkommenheit nach dem Ideal Gottes, zu setzen, die Erwartungen vom Reiche Gottes zu berichtigen, die Vorstellung von einem Todtenreich aufzulösen, und die Idee eines ewigen, in fortschreitender Vollkommenheit seligen Leben des Geistes außerhalb des Erdkörpers zu wecken und zu begründen.

Wie dieses geschehen sey, soll nun gezeigt werden.

IV. Die Offenbarung durch Christum.

§. 35.

Bedürfniß der Vollendung der Offenbarung.

Aus dem bisher Gesagten erhellt hinlänglich, wie weit die Entwickelung der religiösen Ideen unter der göttlichen Leitung fortgeschritten war, aber auch wie groß das Bedürfniß war, diese Ideen nun zu reinigen, fortzuführen, zu vollenden, und sie zum Bewußtseyn der ganzen Menschheit zu machen.

Unter den Griechen hatten zwar Weise, wie Sokrates und Plato, würdige Vorstellungen über Gott und göttliche Dinge verbreitet, aber ihre Schulen verloren sich auch wieder oder arteten aus; und ihre reinern Vorstellungen gingen nicht über in das allgemeine Bewußtseyn ihres Volks, das vielmehr der alten Abgötterei unabänderlich ergeben blieb. Das aber war nun eben die Aufgabe, die religiösen Ideen zu einem Gemeingut der Völker, zum Volksglauben zu machen, und dadurch den höhern Aufschwung der Menschheit, eine ganz neue Zeit zu begründen, wo die religiöse Wahrheit nicht mehr ein Geheimniß der Schulen bleiben, sondern auf den Markt des Lebens treten und als öffentlicher Glaube die Völker durchdringen sollte. Dazu lag aber auch das Bedürfniß vor, weil der alte polytheistische Glaube bei den beiden Hauptvölkern damaliger Zeit, den hochgebildeten Griechen und den weltbeherrschenden Römern, so viel von seinem Credit verloren hatte, daß die gebildeten Stände ihn abgeworfen hatten, und sich nach einem neuen Lichte sehnten.

Auf der andern Seite hatte der von Osten eingedrungene und weit verbreitete zoroastrische Dualismus zwar dem Hange zur Vielgötterei mächtig gesteuert, aber auch die Gottesidee ge-

spalten in zwei widerstrebende Theile, das Verhältniß Gottes zur Welt ganz falsch aufgefaßt und verrückt, die materielle Welt von Gott losgerissen und die Idee der Sittlichkeit zu einem unnatürlichen Zerrbilde gemacht, das die natürlichsten und wohlthätigsten menschlichen Verhältnisse zerrütten mußte, wenn alle mit Consequenz dem asketischen Leben folgen wollten. Es bedurfte daher dringend der vollen Entwickelung und Feststellung der wesentlichen Einheit des vollkommensten Wesens und seines Verhältnisses zur Welt, und der vollen Idee der Tugend als eines Abbildes der göttlichen Vollkommenheit innerhalb der Schranken menschlicher Verhältnisse.

Endlich war es nun Zeit, das frühere Licht der göttlichen Offenbarung, welches das Volk Israel aufgenommen, gepflegt und zum Volksglauben erhoben hatte, nun den Händen der Juden zu entnehmen, da sie schwankend zwischen den Einflüssen griechischer und zoroastrischer Philosophie, die Idee der Gottheit zu einer bloßen egoistischen Nationalgottheit verkörperten, die Idee der Gottesverehrung und der Sittlichkeit zur bloßen mosaischen Legalität herabzogen, und die von den Propheten angeregte Idee eines allgemeinen Reichs Gottes zu schwärmerischen und egoistischen Hoffnungen deuteten, mithin bei ihnen eine weitere Fortbildung und eine Vollendung der religiösen Ideen nicht zu erwarten war.

Es galt also nun, das früher verbreitete und in der israelitischen Theokratie vor dem Wiederverlöschen gesicherte Licht der wahren Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge von der Vermischung mit Irrthümern der Zeit zu reinigen, und es zu ergänzen und dann dasselbe zum Gemeinglauben der Völker zu machen, und es durch eine Theokratie höherer Art und allgemeinen Umfangs, durch die Stiftung einer über alle Völker sich verbreitenden Kirche, zu allen Völkern zu tragen und unter ihnen zu fixiren, und damit die alte prophetische Weissagung von der allgemeinen Verbreitung der Erkenntniß des wahren Gottes und seines Gesetzes zur Erfüllung zu bringen.

Endlich, da wir uns überzeugten, daß die Entwickelung der religiösen Ideen gleichen Schritt halte mit der Entwickelung der Weltwissenschaft, so stellte sich die Vollendung der Offen-

barung auch in dieser Beziehung als ein dringendes Bedürfniß dar. Die Völker am mittelländischen Meere und in Asien bis hin an den Indus, waren in genaue Verbindung getreten und hatten sich kennen gelernt. Die Beschränkung der Idee der Gottheit als Schutzgott Eines Landes und Eines Volks verlor daher ihren Halt, die Meinung von den in jedem Lande befindlichen Wohnsitzen Gottes oder der Götter ihre Bedeutung. Die Kenntniß der natürlichen Dinge und ihres Zusammenhangs war so weit vorgeschritten, daß die Orakel anfingen zu verstummen, und daß die alte Vorstellung von dem physikalischen Einflusse der Götter auf die Natur dem menschlichen Geiste nicht mehr genügte. Wie daher Cicero kurz vor Christi Geburt bezeugt, daß den römischen Auguren ihr Geschäft zum Spott gewesen sey, so bequemten sich auch die Römer, den Göttern aller Völker ihres großen Reichs die Verehrung zu gestatten, und damit den Begriff von Localgöttern oder Volksgöttern aufzugeben. Da nun auch die wahre Beschaffenheit des Himmels und der Erde von den Gelehrten Griechenlands und Roms theils wirklich erkannt, theils wenigstens geahndet wurde, so verlor der alte Götterdienst, der ganz auf die alte Vorstellung von Himmel und Erde basirt war, seinen Boden immer mehr, und die Nothwendigkeit, die Gottesidee von diesen mangelhaften Vorstellungen des Kindesalters der Menschheit zu reinigen, mußte sich immer fühlbarer machen.

§. 36.

Vorbereitung zur christlichen Offenbarung.

Dieses rege Bedürfniß nach höherem Lichte machte sich zu Jesu Zeit nachdrücklich geltend, und eben darin müssen wir eine Vorbereitung auf die volle Entwickelung der Offenbarung erkennen. Denn es ist nicht genug, daß die Offenbarung dem menschlichen Geiste vorgehalten werde, sondern dieser muß auch das Bedürfniß derselben fühlen und so weit vorbereitet seyn, um sie fassen und glauben zu können.

Alle Voraussetzungen aber, die wir für die Vollendung der göttlichen Offenbarung machen müssen, waren zu Christi Zeit vorhanden.

Daß zuerst das Bedürfniß derselben, wenn auch weniger bei den Juden, desto mehr aber bei Griechen und Römern vorhanden war, ist schon erinnert worden. Die damalige gebildete Welt, welche das römische Weltreich umfaßte, war vorbereitet, dem alten Götterdienste zu entsagen und die göttlichen Gestalten der Phantasie mit der vernünftigen Idee des Einen, vollkommensten Gottes zu vertauschen.

Von der vollendeten Offenbarung muß man voraussetzen, daß sie bestimmt ist, allgemein zu werden, und sich mit Schnelligkeit zu den gebildeten Völkern zu verbreiten, daß sie daher nur dann erst eintreten wird, wenn ein passender Schauplatz für sie vorbereitet ist. Dieses war nun der Fall zu Christi Zeit. Die Isolirung der Völker hatte aufgehört; zum ersten Male war ein großes und dauerndes Weltreich entstanden, das römische, welches das westliche Asien, das nördliche Afrika und das südliche und westliche Europa umfaßte. Durch dasselbe waren sehr entfernte Nationen verbunden worden und hatten sich nach allen Seiten hin Wege der Mittheilung eröffnet, welche früher gar nicht vorhanden waren. Zur Zeit, wo dieses Weltreich am höchsten blühte und tiefer Friede auf den dazu gehörigen Völkern ruhte, zur Zeit des Cäsars Augustus, wurde Christus geboren.

Die schnelle Verbreitung der Offenbarung als Lehre kann nicht durch den mündlichen Unterricht einzelner Sendboten bewirkt werden, sondern sie kann nur durch Schriften erfolgen, in denen sie in weite Kreise getragen wird. Sie kann also nicht eher auftreten, als bis sich unter den Völkern eine Literatur, ein reicher und schneller Austausch der Vorstellungen durch Schriften gebildet hat, und dieß war der Fall zur Zeit der Geburt Christi.

Endlich da die vollendete Offenbarung doch auch an einem bestimmten Orte und unter einem Volke auftreten muß, so wird Ort und Volk von der Vorsehung so gewählt werden, daß beides dem Zwecke entspricht. Und dieß ist bei der christlichen Offenbarung ganz der Fall. Palästina war das Land, die Juden waren das Volk, von dem die neue geistige Bewegung ausgehen sollte. Da hier die Offenbarung begonnen und ihre ersten Stadien durchlaufen hatte, so mußte auch von hier aus

ihre Vollendung beginnen. Die Juden waren das einzige Volk, bei dem der Glaube an den Einen und wahren Gott Volksglaube war, wo also die ersten religiösen Ideen feste Wurzel gefaßt hatten. Die Juden waren das einzige Volk, das eine Weissagung auf den Vollender der Offenbarung hatte, und seinem Erscheinen mit Verlangen entgegensah, wo also der Boden, in welchem die neue Saat des Lichts durch Christum aufgehen sollte, schon gehörig vorbereitet war. Ob daher gleich das jüdische Volk zu Jesu Zeit, wie wir vorhin gesehen haben, einen gänzlichen Stillstand in der Fortbildung der religiösen Wahrheit gemacht, ja sich gegen eine solche Fortbildung hartnäckig abgeschlossen hatte, so daß vorherzusehen war, es werde selbst das neue Licht am wenigsten in seinen Geist aufnehmen; so war es doch unter allen Völkern am geschicktesten, der erste Träger der vollendeten Offenbarung zu seyn. Dazu kam, daß Palästina in der Mitte lag zwischen dem Westen Asiens, dem Süden Europa's und dem Norden Afrika's, und eine Verbreitung der Offenbarung von diesem Punkte aus besonders leicht werden mußte; daß in diesem Lande und bei diesem Volke die Elemente der griechischen und der morgenländischen Geistesbildung sich am meisten gemischt hatten, und daß dieses Volk auch die beiden damals am weitesten verbreiteten Sprachen, die damaligen Weltsprachen, die semitisch-morgenländische und die griechische, sprach und schrieb. Denn die jüdische Nationalsprache war mit dem Syrischen, Chaldäischen, Arabischen innigst verwandt und diente daher der Verbreitung des Christenthums in den Morgenländern; die griechische Sprache aber wurde damals nicht allein in Griechenland, sondern in Syrien und ganz Kleinasien, in Aegypten, im untern Italien gesprochen und verstanden, und war viel weiter verbreitet als die lateinische *). Ein Volk also, das, wie die Juden damals, die morgenländische und die griechische Weltsprache zugleich schrieb und verstand, mußte vor andern geschickt seyn, die Offenbarung in beide Sprachgebiete zu tragen. Dazu,

*) Dafür haben wir das Zeugniß des Cicero, orat. pro Arch. c. 10: „graeca leguntur in omnibus fere gentibus, latina suis finibus, exiguis sane, continentur." Das Griechische war damals so die allgemeine Sprache der Gebildeten, wie es jetzt das Französische ist.

kam endlich, daß die jüdische Nation schon damals in allen 3 Erdtheilen der alten Welt zerstreut lebte. Denn nur ein kleiner Theil, ohngefähr 70,000, waren aus dem Exil nach Palästina zurückgekehrt, die meisten blieben in Babylonien, wo sie berühmte Schulen rabbinischer Gelehrsamkeit hatten. Eine höchst zahlreiche Menge Juden lebte in Aegypten; in allen Städten Kleinasiens, in Griechenland, in Italien, in Rom, an den ganzen Küsten des mittelländischen Meeres waren die Juden zahlreich angesiedelt; ihr Gottesdienst wurde geachtet, und viele Griechen, welche dem Polytheismus entsagten, nahmen an den jüdischen Gottesverehrungen als Proselyten des Thores Antheil, wenn sie auch sonst sich dem mosaischen Gesetze nicht unterwarfen. Diese zahlreichen Proselyten, welche die jüdischen Synagogen besuchten und im neuen Testamente gewöhnlich mit dem Namen „gottesfürchtiger" (εὐσεβεῖς) Heiden bezeichnet werden, — diese waren es, welche zuerst und am willigsten das Christenthum annahmen. Wenn man dieß alles erwägt, so sieht man hier unverkennbar eine Vorbereitung der göttlichen Weltregierung, und man muß zugleich erkennen, daß die erste Zerstörung des jüdischen Staats durch die Babylonier und die Verbreitung des jüdischen Volks nach Osten und an den Küsten des mittelländischen Meeres ein ganz wesentlicher Theil der göttlichen Vorbereitung zum Auftritt und zur schnellen Verbreitung des Christenthums war, daß aber eben so die zweite und gänzliche Auflösung des jüdischen Staats durch die Römer mit den Absichten der Vorsehung harmonirte. Denn die Form der jüdischen Theokratie hatte nur der ersten Begründung der wahren Religion gedient, und mußte nun zerbrechen, und die wahre Religion die Religion des römischen Weltreichs werden, und damit den entscheidendsten Vorschritt zu allgemeiner Verbreitung thun.

§. 37.

Bewährung der christlichen Offenbarung als einer göttlichen und letzten.

Eigentlich könnte das, was die Ueberschrift dieses Paragraphs besagt, nur das Resultat der beendigten Untersuchung

über die Natur und den Inhalt des Christenthums seyn, und es wird auch Manches hier nur summarisch im Voraus aufgestellt werden können, was seine Bewährung dann im Folgenden finden wird. Da jedoch Vieles, was hierher gehört, doch der Darstellung des christlichen Lehrinhalts vorausgehen muß, so schien es angemessen, hier in Einem Ueberblick alles zusammenzustellen, wenn auch Manches seine nähere Ausführung erst im Folgenden finden kann.

Wir hörten, daß die Offenbarung ein religiöses Gesammtleben stiften und in Schriften niedergelegt werden müsse. Beides ist im Christenthume geschehen, und wird weiter unten näher dargestellt werden.

Als die letzte und darum auch die vollendete Offenbarung wird das Christenthum schon bezeichnet in der alttestamentlichen Weissagung auf den Messias, welche das Reich Gottes als durch den Messias ganz vollendet darstellt. Als letzten Dolmetscher des göttlichen Willens bezeichnet sich Jesus selbst in dem Gleichnisse Matth. 21, 27, und als solcher wird er ausdrücklich Hebr. 1, 1 f. bezeichnet, vergl. Kap. 7, 17 ff. Und wenn Paulus 2 Kor. 3, 11 den Mosaismus das Abzuschaffende, das Christenthum aber das Bleibende nennt, so stimmt dieses mit Jesu Aussprüchen überein, daß seine Kirche dauern werde bis an das Ende der Tage (Matth. 28, 20), und daß die geistige Speise, die er darreiche, die Seele für immer sättige, des Menschen Geist in volle Befriedigung stelle (Joh. 4, 14. 6, 35).

Als die letzte Offenbarung muß aber auch das Christenthum die in der frühern Offenbarung gegebenen Ideen gänzlich entwickeln und reinigen, und das Reich der religiösen Ideen abschließen. Und dieß ist im Christenthum geschehen. Wie dasselbe die Ideen von Gott, Gottesverehrung, Vorsehung, Sittengesetz und Pflicht, Reich Gottes oder Kirche völlig ausgebildet habe, das soll nachher gezeigt werden. Hier sey nur bemerkt, daß es die Idee vom ewigen Leben ist, welche das Christenthum der frühern Offenbarung beifügte, und sie damit abschloß. Denn die Erlösung vom Tode zu einem unvergänglichen ewigen Leben ist die Hauptvorstellung, welche das Christenthum durch-

dringt, die Hauptwohlthat, die Jesus verkündiget und zu der er hinführen will. (Man sehe Matth. 7, 14. 19, 29. Joh. 3, 15. 16. 12, 50. 17, 3. Röm. 5, 21. 6, 23. 2 Timoth. 1, 10. 1 Joh. 5, 12). — Schon dieser Gang der Entwickelung zeigt es, daß, wenn es irgend Offenbarung gibt, sie nur allein im Christenthum und dessen Vorbereitung gefunden werden kann.

Als die letzte Offenbarung muß aber auch das Christenthum bestimmt seyn, allgemein zu werden, zu allen Völkern zu kommen. Als allgemeine, auch die heidnischen Völker erleuchtende Offenbarung war das Christenthum schon von den Propheten (Jes. 2, 2 ff. 49, 6. 7. Jerem. 3, 17) verkündiget worden. Jesus selbst versichert, daß er gekommen sey als ein Licht, die Welt, d. i. alle Völker, zu erleuchten Joh. 8, 12, daß er auch die Heiden mit seinem Reiche vereinigen werde Joh. 10, 16, und gab daher den Seinen den bestimmten Befehl, zu allen Völkern auszugehen, und der ganzen Welt das Licht der Offenbarung zu bringen, Matth. 28, 18. 19. Mark. 16, 15. Luk. 24, 47. Daß die Apostel sich dieser Bestimmung des Christenthums stets bewußt waren, sieht man aus Eph. 2, 17. 18. 1 Timoth. 2, 4. Tit. 2, 11. 1 Joh. 2, 2. Für diesen Zweck ist auch das Christenthum ganz geeignet. Denn es lehrt, daß Gott der Gott und Vater aller Menschen, also auch aller Völker sey; es löset die Gottesverehrung los von bestimmten Ceremonien und Festen, und von allem Gebundenseyn an einen heiligen Ort (Joh. 4, 21—24); es hat keine bloß klimatischen Vorschriften, keine Opfer, keine Reinigungen, sondern nur zwei einfache Gebräuche (Taufe und Abendmahl), die an allen Orten beobachtet werden können; es hat das Sittengesetz von aller Beschränkung durch locale Vorschriften befreiet und in seiner Reinheit, als Spiegel der göttlichen Vollkommenheit, hingestellt; es hat endlich keine auf die Staatsverfassung bezüglichen Gebote und Einrichtungen, sondern das einfache Gebot, der bestehenden Obrigkeit als einer göttlichen Ordnung zu gehorchen, und die gesetzlich bestehenden Leistungen eines Staatsbürgers nicht zu verweigern (Röm. 13, 1—7). Es verträgt sich daher eben so mit der Monarchie als mit der Republik und jeder andern Staatsverfassung. Auch in dieser Beziehung steht das Christenthum einzig da, indem alle

andern Religionen mehr oder weniger Klimatisches, Lokales und Politisches an sich haben.

Wir haben im vorigen §. gesehen, wie der Ort und die Zeit und das Volk, wo das Christenthum auftrat, so ganz zweckmäßig von der göttlichen Vorsehung gewählt, und alles zu einer schnellen Verbreitung des Christenthums vorbereitet war, so daß der Ausdruck des Apostels Galat. 4, 4: „da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn" ꝛc., für uns in volle Klarheit tritt. — Das Christenthum hat sich auch seiner Bestimmung, allgemein zu werden, so rasch genähert, daß die ältere Zeit selbst darin einen Beweis seiner Göttlichkeit finden wollte. Die Hauptsache aber ist, daß seine Verbreitung, wenigstens bis ins 4te Jahrhundert, nicht durch Gewalt, Politik oder andere äußere Mittel geschah (die man leider späterhin angewendet hat), sondern bloß durch die Macht der Wahrheit und durch das Beispiel christlicher Tugenden in seinen Bekennern. Uebrigens aber versteht es sich von selbst, daß das Christenthum nur allmählig vorschreiten kann, so wie die Völker für dasselbe reifen. Denn es ist ja nicht genug, daß die christliche Offenbarung an ein Volk gelangt, sondern es ist auch erforderlich, daß das Volk so weit gebildet sey, um die Offenbarung zu verstehen, sich dieselbe anzueignen, und sie aus der Schrift zu schöpfen. Wo dieß nicht der Fall ist, da faßt entweder das Christenthum keine bleibende Wurzel, oder es erwächset nur zu einer krüpelhaften Gestalt, wie in Abyssinien, oder es wird bloß in äußere Gebräuche gesetzt mit Vernachlässigung seines geistigen Gehalts, wie bei vielen katholischen Völkerschaften in Amerika. Die Ausbreitung der wahren Offenbarung war daher stets gebunden nicht nur an die äußerliche allmählige Verknüpfung der Völker und Länder, sondern auch an die Fortschritte der geistigen Bildung der Völker überhaupt. Wenn aber jetzt die Ausbreitung des Christenthums viel langsamer geschiehet als ehemals, und wenn man vielleicht mit Befremden bemerken möchte, daß gerade die Völker, welche neben der Christenheit noch die meiste Cultur haben, nämlich die zahlreichen Muhammedaner, die Hindu's, die Chinesen, sich dem Christenthum fast ganz verschließen, so liegt die Schuld dieser Erscheinung nicht am Christenthume,

sondern an der Gestaltung, welche das Kirchenthum angenommen hat, indem der katholische sowohl als der protestantische Missionär nicht mit den einfachen Lehren des Christenthums, sondern mit den Hauptlehren der Kirchenbekenntnisse anfangen, mit der Lehre von der Einheit Gottes in der Dreipersönlichkeit, welche für jede Vernunft ganz unfaßbar ist, und welche die Muhammedaner als eine Abgötterei verabscheuen, und mit der Lehre von der Verdorbenheit und Verdammlichkeit der Menschen durch Adamsfall, welche mit der Vernunft, der Erfahrung und eines jeden Bewußtseyn streitet, und welche die Hindu's als Gottes unwürdig verspotten.

Hiernach müssen wir auch die große Einbuße beurtheilen, die das Christenthum durch den im 7ten Jahrhundert entstandenen Muhammedanismus erlitten hat. Es könnte scheinen, als ob hier eine falsche Offenbarung über die wahre den Sieg davon getragen, und letztere aus einem großen Theile ihres Gebiets verdrängt habe. Denn nicht nur Palästina, die Wiege des Christenthums, sondern auch ganz Kleinasien, in Europa Griechenland und die Länder am rechten Ufer der untern Donau und der Save, und Aegypten und Nordafrica wurden dem Christenthum entrissen. Dieser Sieg ist aber nur scheinbar. Denn nicht durch die Macht der Wahrheit, sondern durch das Schwert verbreitete sich der Muhammedanismus, indem die Länder durch Ueberschwemmung mit muhammedanischen Kriegern erobert wurden, und die Besiegten, wenigstens in der ersten Zeit, nur die Wahl hatten zwischen Tod oder der Annahme des Korans. Der Grund der Siege des Muhammedanismus lag in der kräftigen Tapferkeit seiner Bekenner, in der Untüchtigkeit, Feigheit und Verdorbenheit der christlichen Bevölkerung des griechischen Kaiserthums und in der Schlechtigkeit und Schwäche der griechischen Regierung. Ueberhaupt war das römische Weltreich faul geworden, und die göttliche Vorsehung ließ es durch Strafengel, die Germanen auf der einen, und die Muhammedaner auf der andern Seite, zertrümmern. Die deutschen Völker, noch roh und der Vielgötterei ergeben, nahmen, wie dieß noch überall geschehen ist, wo rohe Völker ein gebildetes Volk besiegten, die Cultur und die Religion der Besiegten an, und wurden Christen,

und es war im 16ten Jahrhundert eben der germanische Geist, der die Verderbnisse der christlichen Kirche in den romanischen Reichen durch die Reformation zu beseitigen suchte. Daß aber die Muhammedaner, indem sie die Länder des griechischen Christenthums eroberten, und den Griechen in Cultur nachstanden, nicht auch Christen wurden, davon lag der Grund in Folgendem. Muhammed, der die Bibel der Christen kannte, verwarf die Offenbarung durch Abraham, Moses, die Propheten und Christus nicht, sondern er erkannte sie für göttlich, legte aber sich, als dem letzten und größten Gesandten Gottes, den Beruf bei, die unter den Christen verdorbene Offenbarung zu reinigen und sie zu vollenden. Indem er die Lehre von der Einheit des wahren Gottes aufs Strengste festhielt, so verachtete er, und mit ihm die Seinigen, die Christen als Götzendiener, weil sie Jesum für einen Gott hielten und ihn göttlich verehrten, und zugleich eine Menge Heilige als ihre Schutzgötter anriefen und verehrten. Indem so Muhammed seine Hauptlehre von der Einheit Gottes aus dem Christenthum entnahm, und als Reformator der Offenbarung, welche die christliche Welt verehrte, auftrat, so war es unmöglich, daß seine Anhänger jemals für das Christenthum gewonnen werden konnten. Auch konnten die lebensfrischen Muhammedaner, welche nach dem Geiste des Orients die Ehe als etwas Heiliges und die Fruchtbarkeit der Ehen an Kindern als einen Segen Gottes betrachteten, ohnmöglich die damalige christliche Askese billigen, welche in der natürlichen, heiligen und wohlthätigen Liebe zwischen Mann und Weib eine sündliche Neigung erblickte, und die Ehelosigkeit für eine besondere Heiligkeit hielt. Das Christenthum daher, in der Gestalt, welche es im 7ten und 8ten Jahrhundert angenommen hatte, konnte den Muhammedanismus nicht überwinden. Doch aber war auch der Sieg des Muhammedanismus nicht vollständig, indem nicht nur in Kleinasien, sondern noch mehr in den europäisch griechischen Ländern eine bedeutende griechische Bevölkerung zurückblieb, welche in unsern Tagen in Griechenland, Serbien, der Moldau und der Wallachei wieder selbstständig geworden ist.

Das Christenthum trägt daher auch in der Beziehung den Charakter der wahren Offenbarung an sich, daß es nicht nur

bestimmt, sondern auch ganz geeignet ist, die allgemeine Religion der Menschheit zu werden, und daß es sich dieser Bestimmung in stetem Fortschreiten nähert. Keine andere Religion hat, wie die christliche, in so verschiedenen Ländern und Klimaten, bei so verschiedenen und gebildeten Völkern und unter so verschiedenen Staatsverfassungen einheimisch werden und blühen können. Ihre Hauptsitze sind Europa und Amerika, wo sie die herrschende ist. Weniger verbreitet ist sie in Asien, und am wenigsten in Afrika. Wie groß die Anzahl der Christen sey, läßt sich nicht genau bestimmen, sondern nur ohngefähr schätzen. Man rechnet ohngefähr 260 Millionen. Die andern beiden monotheistischen Religionen, Muhammedanismus und Judenthum, mögen jener 120 Millionen, dieses etwa 5 bis 6 Millionen Bekenner zählen.

§. 38.

Fortsetzung: die Wirkungen des Christenthums.

Die wahre und vollendete Offenbarung muß sich auch in ihren Wirkungen als göttlich darstellen, und zwar sowohl in ihren moralischen Wirkungen auf den menschlichen Geist, als in ihren politischen auf den Zustand der christlichen Völker *).

Bei dieser Untersuchung hat man aber wohl zu unterscheiden das Christenthum selbst, wie es sich bei Jesu findet,

---

*) Eine Hauptschrift über diesen Gegenstand fehlt uns noch. Behandelt ist er in Ed. Ryan's Geschichte der Wirkungen der verschiedenen Religionen auf die Sittlichkeit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts in ältern und neuern Zeiten. Aus dem Engl. von C. V. Kindervater. Leipzig 1793. 8. — T. Rothe: die Wirkungen des Christenthums auf den Zustand von Europa. Aus dem Dänischen, 4 Theile, Kopenhagen 1775. 8. — J. A. H. Tittmann über das Verhältniß des Christenthums zur Entwickelung des menschlichen Geschlechts. Leipzig 1817. 8. — C. F. W. Stark: das Leben und dessen höchste Zwecke in ihrer allmähligen Entwickelung und in ihrer Vollendung durch das Christenthum. 2 Thle, Jena 1817 f. 8.

und die besonderen Gestaltungen, welche das Christenthum im Laufe der Zeiten bei den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften bekommen hat. Das Beste ist in der Hand des Menschen dem Mißbrauche unterworfen, und dieses desto mehr, je geistiger und heiliger es ist, weil es dann desto leichter mißverstanden, der Mißverstand aber desto fester gehalten wird. Es würde daher unrecht seyn, wenn wir z. B. die Anrufung der Heiligen, das Fegefeuer, die Seelenmessen, das Papstthum, die Inquisition und Ketzergerichte, das Mönchswesen, die Hexenprocesse, die Religionskriege, den Haß zwischen Lutheranern, Reformirten, Katholiken, und andere von den Menschen verschuldete, die Wohlthätigkeit des Christenthums beeinträchtigende Erscheinungen der christlichen Offenbarung selbst anrechnen wollten. Es wäre dieß eben so unrecht, als wenn man der Rechtsidee die Proceßsucht und die Rabulisterei der Advocaten, dem Entdecker von Amerika, Columbus, die Grausamkeiten, welche die Spanier in Amerika verübten, oder der Erfindung der Schifffahrt die Seeräuberei und Seekriege zur Last legen wollte. Oder hat es etwa Christus verschuldet, daß die christlichen Parteien sich unter einander hassen und sich die Seligkeit absprechen, wenn er gebot: „richtet nicht, verdammet nicht?" — Oder hat er es gerechtfertigt, daß man andere Glaubensverwandte aus dem Lande austreibt, oder sie durch Dragoner bekehrt, wenn er sagt: „liebet eure Feinde," oder wenn er im Gleichnisse (Matth. 13, 25.) gebietet, das Unkraut unter dem Weizen nicht auszuraufen? Oder hat etwa Christus das Verbrennen der Ketzer verschuldet, wenn er es Luc. 9, 54 f. seinen Jüngern streng verwies, daß sie wünschten, es möge Feuer vom Himmel auf die ungläubigen Samaritaner fallen? — Oder hat Christus, wenn er sprach (Matth. 28, 20.): „ich bin bei Euch alle Tage bis zu der Welt Ende," damit den römischen Bischof zu seinem Statthalter bestellt, oder hat er, als er seiner Gemeinde den Geist der Wahrheit verhieß, damit gesagt, daß dieser Geist sich verkörpern werde in Papst und Cardinälen oder in dem todten Buchstaben der protestantischen Glaubensbekenntnisse? Oder hat Paulus die blutigen Streitigkeiten zwischen Kirchenthum und Kaiserthum, welche das

Mittelalter gebahr, und die noch jetzt fortgesetzt werden, etwa dadurch verschuldet, daß er Röm. 13. gebot: „jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat?"

Trotz alles Mißbrauchs aber, den Unverstand und Leidenschaft der Menschen mit der christlichen Offenbarung getrieben haben, sind doch die Wirkungen derselben so gewesen, daß wir darin das Siegel ihrer Göttlichkeit und Wahrheit nicht verkennen können.

Was die moralischen Wirkungen der Offenbarung auf den menschlichen Geist betrifft, so muß man von ihr, wenn sie wahr seyn soll, fordern, daß sie dem menschlichen Geiste die religiösen Ideen zu lebendiger Anschauung bringt, daß sie ihn zur rechten Gottesverehrung anleitet, die sittliche Begeisterung, dem Ideale der Vollkommenheit ähnlich zu werden, weckt und belebt, den Geist sein höchstes Ziel im Lichte der Unsterblichkeit erkennen läßt, und das menschliche Gemüth mit Gott und seiner Weltregierung in vollkommene Harmonie setzt. Dieß ist es nun, was die christliche Offenbarung, wenn man sie rein erfaßt und ihr treu und beständig folgt, dem menschlichen Geiste gewährt, und sich dadurch als wahr und göttlich beglaubigt. Auf diese innere Beglaubigung beruft sich Jesus selbst, wenn er Joh. 7, 17. versichert, jeder, der sich entschließen könne, den Willen Gottes (wie ihn Christus verkündigte) zu thun, der werde auch finden, daß seine Lehre von Gott sey. Wenn in uns die Idee von Gott, als dem vollkommenen Geiste, dem allein weisen und allein guten, wie Christus sie dargestellt hat, zum lebendigsten Bewußtseyn kommt, und damit aller Zweifel über die Weisheit und Güte der göttlichen Weltregierung verschwindet; wenn wir erkennen, daß die Sünde etwas im Reiche Gottes Verschwindendes ist, daß Gott sie vergibt und die Umkehr zur Besserung nie vergeblich ist; wenn wir in allen sogenannten Uebeln des Lebens Gottes weisen und gütigen Willen anerkennen und verehren, und an Jesu eigenem Beispiele lernen, daß sie Gottes Zwecke nicht hindern können, sondern fördern müssen; wenn uns Christus überall auf Gottes Bild verweiset, zu dem wir uns erheben sollen,

und durch das eigene Beispiel seines göttlichen Wandels moralische Begeisterung in uns erweckt; wenn Christus endlich uns eine Bürgschaft ist für die Ewigkeit und Erhabenheit unserer Bestimmung, und uns zur Hoffnung des ewigen Lebens erhebt: so fühlt sich unser Geist befriedigt, erhoben, ausgesöhnt mit jedem Schicksal, gekräftigt zu jeder Pflichterfüllung und in Frieden gesetzt mit jedem Geschicke und mit dem Tode. Wir sind dann, wie Christus, Eins mit dem himmlischen Vater, und in dieser harmonischen Einheit stark und muthig, glücklich und selig; — wir haben dann alles, was wir nur von einer göttlichen Offenbarung verlangen können. — Diese Bewährung der Wahrheit der christlichen Offenbarung an unserm Geiste und Herzen, welche unsere ältern Theologen das innere Zeugniß des heiligen Geistes nannten, ist der erste und stärkste Beweis ihrer Göttlichkeit, ohne welchen alle andere Beweise, namentlich alle Wunder, ganz wirkungslos seyn würden.

Doch auch in seinen politischen Wirkungen auf den Zustand der Völker hat sich das Christenthum trotz alles Mißbrauchs, der mit ihm getrieben worden ist, bewährt. Schon dieß spricht für dasselbe, daß die christlichen Völker durchaus allen andern Völkern an geistiger Cultur und an sittlicher Kraft weit überlegen sind. Durch die Vertilgung der Vielgötterei erwarb sich das Christenthum ein außerordentliches Verdienst um das menschliche Geschlecht, das die ersten Lehrer der Kirche, welche noch die Wirkungen der Vielgötterei aus der Erfahrung kannten, sehr lebhaft empfanden *). Denn die Vielgötterei störte die ganze innere Harmonie der Gottesidee, entstellte sie durch Aberglauben und Irrthümer, erfüllte die Seelen mit Furcht und Angst vor einem dunklen Schicksal ohne Einheit und Weisheit des Weltplans, gab der Sittlichkeit ein falsches und trügliches Fundament, und zerspaltete die Geschlechter der Menschen in eben so viele feindselige und egoisti-

*) Man lese Clemens Alexandr. exhortat. ad gentes, cap. 4. paedagog. 2. Buch, Kap. 3—5, Arnobius adversus gent. 4. Buch.

sche Theile, wie sie die Gottesidee in widerstreitende Theile zersetzte. Indem jedes Volk seine eigenen Götter hatte, zu deren Ehre es andre Völker zu unterjochen strebte, indem jedes die Liebe seiner Götter nur auf sich bezog, alle andere Völker aber als von den Göttern gehaßt sich dachte; so zerriß auch das Band, welches die Menschheit verknüpfen sollte, und der verderblichste Völkerhaß war als eine Art von Gottesdienst geheiligt. Eben so unmöglich war es, daß bei der Vielgötterei sich die Idee der Sittlichkeit in ihrer Reinheit hätte entwickeln können, und Grausamkeiten, Wollüste und andere sittliche Verirrungen wurden sogar als Wille der Götter angesehen. Durch den Sturz der Vielgötterei, durch die Einheit der Gottesidee, durch ihre Entwickelung im Christenthume, wo Gott als der vollkommenste Geist und als der Vater aller Menschen und Völker erkannt ist, hörten jene Uebel auf. Mit der Einheit des weisesten und gütigsten Gottes kam Einheit und Zusammenhang in das Weltregiment, bekam das Wort Menschheit, das die polytheistische Welt nicht kannte, seine lebensvolle Bedeutung und die sittliche Kraft ein wahres Fundament und ein begeisterndes Ideal. Eben so mußte das Christenthum wohlthätig wirken, und wirkt noch auf die politische Verbindung der Völker, auf die menschliche Führung des Kriegs, auf die Verknüpfung der verschiedenen Stände, auf die Heiligkeit des Familienlebens, auf Abschaffung der Sclaverei und des Menschenhandels, auf Milderung barbarischer Gesetze, auf die Befreiung des weiblichen Geschlechts aus Verachtung und Druck und dessen Erhebung zur Veredlung, und überhaupt zur Belebung edler menschlicher Sitten und zur Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeit in allen Lebensverhältnissen. Wenn daher auch das Christenthum das Ideal eines bürgerlichen Zustandes, dem es zustrebt, bis jetzt noch nicht hat realisiren können, nämlich die Menschheit zu einer großen Familie zu vereinigen, in welcher Friede, Recht, Weisheit und gute Sitte herrscht, so hat es doch die Menschheit diesem Ideale näher geführt, und wird dieß ferner thun.

§. 39.

Fortsetzung: Jesus als der verheißene Messias.

Der Umstand, daß die Juden das einzige Volk der Erde sind, wo sich die Weissagung vom Messias als künftigen Dolmetscher und Vollender der Offenbarung und Stifter eines allgemeinen Reiches Gottes findet, und daß unter diesem Volke wirklich ein Mann geboren wurde, der jene Weissagung zur Erfüllung brachte, so unmöglich es auch scheinen mochte, daß sie je erfüllt werden könnte; — dieser Umstand kann nicht das Werk eines Zufalls seyn, der so Großes und ganz Ungewöhnliches nicht gebären kann, sondern wir müssen darin eine Anstalt der göttlichen Weltregierung erkennen. Die Weissagung allein wäre ohne Werth, wenn sie sich nicht erfüllt hätte; aber in der Erfüllung hat sie, wie schon Moses ganz richtig bestimmte (5 Mos. 18, 21. 22.), die Bewährung ihrer Wahrheit.

Daß Christus selbst sich dessen klar bewußt war, daß er der verheißene Messias sey, dieß hat er oft und beharrlich ausgesprochen. Und diese Versicherung ist nicht überflüssig, da das Wissen seines göttlichen Berufs ein Factum in seinem Bewußtseyn war, von welchem Niemand Kunde haben konnte, wenn er es nicht selbst aussprach. (S. Joh. 8, 13. 14.). Hierbei ist jedoch der doppelte Fall zu beseitigen, theils daß Jesus mit dieser Behauptung seine Zeitgenossen nicht bewußt und absichtlich täuschte, also kein Betrüger war, theils daß er nicht unbewußt und unabsichtlich ein Selbstgetäuschter, oder daß er kein Schwärmer war, der sich bloß einbildete einen Auftrag von Gott bekommen zu haben.

Daß Jesus nicht im ersten Falle, daß er kein Betrüger war, der die vorhandene Erwartung des Messias zu seinem Vortheile auszubeuten suchte, ist sonnenklar. Dafür bürgt schon sein hoher, edler und reiner Charakter, und die Reinheit seines ganzen Lebens, welche seine vertrautesten Jünger zu dem Zeugnisse bewog, daß er nie eine Sünde gethan habe, und daß kein Betrug in seinem Munde jemals erfunden worden sey. Ein Betrüger geht jederzeit auf seinen Nutzen und Vor-

theil aus, er liebt nur sich, und braucht andere nur als Mittel für seinen Zweck; Jesus aber war voll der uneigennützigsten Menschenliebe, und schloß sich nicht an die Schriftgelehrten, Pharisäer und Herodianer an, welche die Macht und den Reichthum in ihren Händen hatten, und an welche sich ein eigennütziger Betrüger vor allen andern gewendet haben würde, sondern er bekämpfte den Egoismus dieser mächtigen Partei aufs Beharrlichste, ob er wohl sah, daß dadurch sein Leben bedrohet war. — Ein Betrüger glaubt selbst nicht an die innere Güte und Kraft seiner Sache, und sucht daher durch List, Gewalt und andere äußere Mittel zu seinem Zwecke zu kommen. Jesus aber war davon weit entfernt, sondern vertrauete der innern Güte seiner Sache und dem göttlichen Schutze. Ein Betrüger, wenn er auch die Menge täuscht, kann sich doch vor denen nicht verbergen, die täglich mit ihm umgehen und die er als Gehülfen für seine Zwecke gebrauchen will. Jesus aber hat bei seinen Aposteln den Eindruck hinterlassen, daß er der edelste, reinste und heiligste der Menschen gewesen sey, und Judas gerieth in Verzweiflung, daß er Jesum verrathen, Petrus aber weinte bittere Thränen, daß er ihn nur einen Augenblick verläugnet hatte. Ein Betrüger kann sich nie vor seinen aufmerksamen Gegnern so verbergen, daß er nicht erkannt würde; aber die Schriftgelehrten und Pharisäer können nichts in Jesu Leben gefunden haben, was ihn als Betrüger bezeichnet hätte; denn sonst hätten nicht viele Priester und Pharisäer (Apost. 6, 7. 15, 5.), sonst hätte nicht der Pharisäer treuester Schüler und der erbitterste Gegner der Christen, Paulus, ein Christ und Apostel Christi werden, nicht die höchste Verehrung vor Jesu Person fassen können.

Ein Betrüger endlich, — was hier die Hauptsache ist, — würde die Messias-Erwartung der Juden ganz anders ausgebeutet haben, als Christus that. Nach der allgemeinen Erwartung des jüdischen Volks sollte der Messias der politische König der Juden werden, die Juden von der Herrschaft abgöttischer Völker, besonders der Römer, befreien, und ihnen die Herrschaft über alle heidnische Völker verschaffen. Ein Betrüger, der unter der Maske der Religion nach Herrschaft,

Ehre und Reichthum gestrebt hätte, würde, wie auch von einigen geschah (z. B. von Theudas und Judas, Apost. 5, 36. 37.), die Juden zu einer Revolution gegen die Römer aufgeregt und sich an ihre Spitze gestellt haben. Hiervon war aber Jesus weit entfernt. Zwar scheint es nach der Erzählung von seiner Versuchung in der Wüste (Matth. 4, 8—10.), als ob sein Geist, als er als Messias vor dem Volke auftreten wollte, von dem Gedanken betreten worden sey, ob es nicht zur Förderung seines großen Zwecks dienen könne, als politischer Messias aufzutreten, und durch das Mittel äußerlicher Herrschaft und Gewalt sein großes Unternehmen desto eher zu Stande zu bringen; aber wir lesen auch, daß er diesen Gedanken sogleich aus seinem Geiste entfernte, und daß er auch später (Joh. 6, 15.) sich dem Volke entzog, als dieses ihn zu politischen Zwecken mißbrauchen wollte. Eben so wieß er die Jünger, als sie sich Hoffnung machten auf politische Macht, nachdrücklich zurecht, und sagte ihnen unverholen, daß daran nicht zu denken, und daß er gekommen sey, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um selbst andern zu dienen und sein Leben zu opfern. Matth. 20, 25—27. Mark. 10, 42—45. Er konnte daher auch seinen Richter Pilatus bei der Anschuldigung politischer Absichten (Joh. 18, 33—37.) getrost darauf verweisen, daß ja keine politische Bewegung zu seiner Befreiung erfolge, und daß sein Zweck nur sey, ein Zeuge der göttlichen Wahrheit zu seyn. Auch findet sich in Jesu ganzem Leben nicht ein Zug, nicht eine Thatsache, welche irgend egoistische Absichten auf Macht und Reichthum verriethe, wohl aber das Gegentheil, wie z. B. Matth. 19, 21 — 24. 6, 19 — 20. 31—34. Es ist bekannt, daß Jesus und die Apostel eine gemeinschaftliche Kasse hatten. Wie wenig aber diese mit Reichthum gefüllt war, zeigen die Beruhigungen, die Jesus den Jüngern Matth. 6, 31 ff. über ihren künftigen Lebensunterhalt gab, und das Beispiel Judas, der die Kasse führte, für welchen die kleine Summe von 30 Silberlingen lockend genug war, um seinen Meister zu verrathen.

Doch konnte sich Jesus nicht selbst täuschen und ein religiöser Schwärmer seyn? — Auch diesen Gedanken

müssen wir von uns weisen, da Jesus die Charakterzüge der religiösen Schwärmerei nicht zeigte. Der wesentlichste Zug des Schwärmers ist, daß bei ihm das Gefühl weit vorherrscht über Verstand und Vernunft, daß er daher den oft wechselnden Gefühlen folgt, seine subjectiven Empfindungen für Wahrheiten hält, und daher oft nicht weiß, was er will, und inconsequent ist. Von diesem allen finden wir bei Jesu nichts. Sein Geist war klar und besonnen; er faßte die Bestimmung seines Lebens und das Ziel seines Wirkens mit Klarheit auf, und strebte demselben mit größter Besonnenheit in der Wahl der Mittel zu. Der religiöse Schwärmer verachtet meistens die theologische Gelehrsamkeit und das geschriebene Wort der Offenbarung, weil sie seinen Einfällen entgegen sind; Jesus aber tadelte zwar die Schriftgelehrten, aber nicht wegen ihrer Gelehrsamkeit, sondern theils wegen ihrer moralischen Verdorbenheit, theils weil sie dem geschriebenen Worte der alttestamentlichen Offenbarung so vielfältig entgegen lehrten, und die Gottesverehrung zu einer bloß äußerlichen Ceremonialgerechtigkeit gemacht hatten. Er selbst verehrte die geschriebene Offenbarung hoch, forderte zu deren Studium auf, und bezeugte, daß er nicht gekommen sey, sie abzuschaffen, sondern zu erfüllen. (Joh. 5, 39. Matth. 5, 17.). — Der religiöse Schwärmer trägt seine Heiligkeit gern zur Schau, zeichnet sich daher gern durch Geberde, Kleidung, Kopfhängen aus, und macht mit seiner Andacht Geräusch, um die Aufmerksamkeit zu erregen; bei Jesu und den Aposteln aber findet sich davon keine Spur, sondern Jesus tadelte ein solches Verhalten, Matth. 6, 2. 3. 5. 6. 26. 27. — Der religiöse Schwärmer macht sich gern eine Moral, wie er sie für seine Leidenschaftlichkeit braucht, ist geneigt zu gewaltthätigen Mitteln zu greifen und aus vermeintlicher höherer Pflicht, und aus einem höhern Willen Gottes Gewaltthätigkeiten und Uebertretungen der göttlichen Verbote zu rechtfertigen; bei Jesu aber finden wir keine Spur davon; seine Moral, wie sein Leben, ist völlig rein, von allen gewaltthätigen Beförderungen seiner Sache hielt er sich fern (Joh. 6, 15. Matth. 26, 52. Luc. 9, 54. 55.), und erkannte selbst die obrigkeitliche Gewalt seines ungerechten Richters,

Pilatus, für eine ihm von Gott gegebene, Joh. 19, 11. — Die religiösen Schwärmer suchen meistens eine Ehre darin, ihrer Meinungen wegen verfolgt zu werden, daher sie sich oft absichtlich zum Märtyrerthum drängen und gegen die Leiden, mit denen man sie heimsucht, unempfindlich sind; Jesus aber entzog sich den Verfolgungen seiner Feinde öfters, indem er sich in andere Gegenden begab (Matth. 12, 15. 14, 13. 15, 21.); er wählte daher auch, als er am letzten Osterfeste in Jerusalem war, einen verborgenen Ort am Oelberge zu seinem nächtlichen Aufenthalte, und zeigte bei seinem Tode nicht die Unempfindlichkeit eines Schwärmers, sondern das ganz natürliche Gefühl des Schauders vor dem leidensvollen Tode, dem er entgegen ging. Matth. 26, 56 ff. Joh. 12, 27. — Der religiöse Schwärmer hat meistens einen Hang zum Separatismus; er entzieht sich gern der gemeinschaftlichen Gottesverehrung seiner Mitbürger, die er als Ungläubige oder Unheilige geringschätzt, und gefällt sich in Conventikeln und Betübungen mit seines Gleichen. Jesus aber war stets unter dem Volke, und lehrte das Volk; er hielt weder Conventikel noch Betstunden mit den Seinen, sondern besuchte fleißig die Synagogen; er wollte nicht, daß die Seinen eine Secte seyn sollten, sondern daß alle Völker, die ganze Menschheit mit dem Lichte wahrer Erkenntniß und mit der Kraft wahrer Tugend und wahres Trostes erfüllt werden sollte.

Daß der Dolmetscher der vollkommenen Offenbarung ein durchaus moralischer Mensch seyn müsse, ist schon oben erinnert worden, und folgt aus der Natur der Sache. Denn wenn in seinem Geiste die religiösen Ideen zur lebhaftesten Anschauung kommen und mit dem innigsten Glauben umfaßt werden, so müssen sie auch ihre Wirkungen an ihm selbst zeigen und ein göttliches, dem Bilde Gottes gemäßes Leben hervorbringen. Da niemand ein gültiger Zeuge seyn kann in eigener Sache, so kommt hierbei auf das Wort Christi nichts an, da er Joh. 17, 19. sprach: welcher unter Euch kann mich einer Sünde zeihen? um so weniger, da Sünde hier doch nur von offenkundigen Verletzungen stehen kann, nicht von der Reinheit der Gesinnung, welche allein Gott kennt. Vielmehr

kommt hier alles auf den Inhalt glaubwürdiger Erzählungen über das Leben und Thun Christi, und auf das Zeugniß derer an, welche stete Zeugen seines Lebens waren. Alles aber, was die Evangelisten von Christo berichten, stellt ihn dar als einen Mann von reinster moralischer Gesinnung und einem rein sittlichen Leben. Daß er dieses gewesen sey, wird auch von den Aposteln bezeugt. S. 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. 1 Joh. 3, 5. Hebr. 4, 15. 7, 26. 27. Dieses Zeugniß muß für uns die höchste Glaubwürdigkeit haben, nicht nur, weil sich bei den Aposteln und Zeugen des Lebens Jesu gar kein Grund denken lässet, warum sie für ihn ein unwahres Zeugniß hätten ablegen sollen, sondern weil mehr dadurch, daß sie für dieses Zeugniß ihr irdisches Glück zum Opfer brachten, und Verfolgung, Schmach, Armuth, ja selbst den Tod litten, und endlich, weil der Eindruck, den das Anschauen des Lebens Jesu auf sie gemacht hatte, so groß und außerordentlich war, daß sie bis an ihren Tod die tiefste Ehrfurcht vor Jesu empfanden, ja ihn für mehr als einen gewöhnlichen Menschen, für ein überirdisches Wesen hielten, und im Glauben an ihn keinen Augenblick wankten. So unendlich wichtig und höchst glaubwürdig aber dieses Zeugniß auch ist, so muß man es doch nicht weiter ausdehnen wollen, als es wirklich reicht. Es besagt nur, daß die Apostel, seit sie mit Jesu verbunden waren, nichts an ihm gesehen oder erlebt haben, was eine Verletzung des Sittengesetzes gewesen wäre. Das Zeugniß erstreckt sich also nur auf die Zeit, wo Jesus öffentlich lehrte und die Apostel ihn begleiteten, nicht aber auf seine Kindheit und Jünglingsjahre, und auch nur auf das, was die menschliche Beobachtung wahrnehmen kann, nicht aber auf innerste Gemüthsbestimmungen, welche nur Gott, dem Erforscher menschlicher Herzen, bekannt sind. Es war daher fehlerhaft, daß man durch dieses Zeugniß beweisen wollte, Jesus habe eine metaphysische Unsündlichkeit von seiner Geburt an gehabt. Diese legt Jesus selbst Gott allein bei (Matth. 19, 17. Marc. 10, 18.). Eben so muß man ja auch die Zeugnisse über die Sündlosigkeit anderer Menschen fassen, z. B. wenn Hiskia zu Gott spricht (Jes. 38, 3.): „ich habe vor dir gewandelt in der

Wahrheit mit vollkommenem Herzen, und habe gethan, was dir gefallen hat;" oder wenn 1 Thess. 2, 10. Paulus von sich schreibt: „deß seyd ihr Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unsträflich wir gewesen sind;" oder wenn Xenophon (Memorabil. 1, 1.) von Sokrates bezeugt: „niemand hat jemals den Sokrates etwas Unfrommes, Unheiliges thun sehen oder sprechen hören." Auch würde die hohe sittliche Vollkommenheit Jesu für uns ihren Werth und ihren begeisternden Einfluß verlieren, wenn sie eine metaphysische Nothwendigkeit seiner Natur gewesen wäre.

§. 40.

Fortsetzung: die Weissagungen und Wunder Jesu.

Bei der bis jetzt dargestellten Bewährung der christlichen Offenbarung als einer wahren und göttlichen, bedürfen wir des Beweises, den man oft aus den Weissagungen und den Wundern Jesu zu führen versucht hat, nicht, wie denn auch hieraus ein Beweis mit wissenschaftlicher Strenge nicht geführt werden kann.

Unter Weissagung versteht man eine ernsthaft gemeinte und bestimmte Vorhersagung zukünftiger Dinge, deren Eintritt überhaupt, oder zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen kein menschlicher Verstand vorhersehen kann, die also nur durch göttliche Erleuchtung dem menschlichen Geiste offenbar werden können. Zu den von Jesu ausgestellten Weissagungen rechnete man 1) die Vorhersagung, daß seine Religion von den Juden werde verworfen, von den Heiden aber angenommen werden, Luc. 13, 28—30. Joh. 10, 16. Dieses konnte aber Jesus auch nach bloß menschlicher Weisheit vorhersehen, da der Uebergang der wahren Religion zu den Heiden schon im alten Testamente (Jes. 2, 1 ff.) verkündigt war, und Jesus von dem hartnäckigen Widerstreben der Juden Erfahrung machte, Matth. 8, 5. 15, 22. — 2) Ferner die Vorhersagung, daß Jerusalem würde belagert, erobert und mit dem Tempel zerstört werden (Matth. 24. Marc. 13. Luc. 19, 42 ff.), was darum gar nicht zu erwarten gewesen sey,

weil die Römer bekanntlich reiche Städte und prächtige Bauwerke, wie der Tempel gewesen, geschont hätten. Doch auch dieß konnte menschliche Weisheit vorhersehen. Bei der Ungeduld, mit welcher die Juden das Joch der Römer trugen, ihrer Geneigtheit zur Empörung und ihren fanatischen Erwartungen von wunderbarer Hülfe Gottes, war ein Aufruhr gegen die Römer vorherzusehen, aber auch vorherzusehen, daß er nicht eher erlöschen würde, als bis die Hauptstadt und Hauptfestung Judäa's, Jerusalem, erobert seyn würde. Auch die Zerstörung des Tempels stand zu erwarten, da dieser gleichsam die Citadelle von Jerusalem, und schon oft bei Parteikämpfen als Festung benutzt worden war, wie wir aus Josephus sehen. — Endlich 3) rechnete man dahin die Vorhersagung seines Todes, nämlich daß er grade am letzten Passahfeste in Jerusalem sterben, daß er den Römern übergeben und gekreuzigt werden, aber am dritten Tage von den Todten wieder auferstehen würde. (Matth. 16, 21. 20, 18 f. 27, 63 ff. Marc. 10, 33 f. Luc. 18, 32—34.). — Daß aber Jesus überhaupt erwartete, als ein Opfer des Hasses der Schriftgelehrten und Pharisäer zu fallen, das konnte er sattsam aus ihren Verfolgungen schließen. Daß er dieses besonders bei seiner letzten Reise nach Jerusalem zum Osterfeste erwarten mußte, davon gibt Johannes Kap. 11, 47—57. die gültigsten Gründe an. Daß die Anklage auf Empörung gegen die Römer lauten werde, konnte Jesus darum erwarten, weil er sich für den Messias erklärt hatte, der gemeine Mann aber unter dem Messias einen irdischen König erwartete, und die Feinde Jesu nach Matth. 22, 16 ff. bereits den Versuch, ihn von dieser Seite anklagen zu können, gemacht hatten. Damit war von selbst gegeben, daß er von den Römern die Todesstrafe der Empörung, die Kreuzigung, werde erleiden müssen. Nur seine Wiederbelebung im Grabe war ein Ereigniß, das schlechthin nicht vorherzusehen war, und dessen Vorhersehung unter den Begriff einer Weissagung gehört. Doch auch hier muß man so billig seyn, einzugestehen, daß Jesus seinen Tod sowohl, als seine Auferstehung auch nach der Weissagung des alten Testaments, namentlich nach Jesaias Kap. 53. erwarten konnte,

und dieses um so mehr, da er selbst Luc. 24, 25 — 27. bezeugte, daß er die Ueberzeugung hatte, die Propheten hätten es vorhergesagt, daß der Messias durch Leiden des Todes zur Herrlichkeit eingehen werde. Genau genommen bleibt also nur der Umstand, als gar nicht vorherzusehend, übrig, daß die Auferstehung am dritten Tage erfolgen sollte; doch die Bedeutsamkeit dieses Umstandes wird auch wieder dadurch verringert, daß drei auch von kurzer und unbestimmter Zeit gesagt wurde, wie Hos. 6, 2. Luc. 13, 32., und daß man auch diesen Umstand durch die Propheten für angedeutet hielt. S. 1 Kor. 15, 4. Matth. 12, 40. vergl. Jon. 2, 1. — Unter diesen Umständen sind die Vorhersagungen Christi nicht unter den strengen Begriff der Weissagung, wie er in der Wissenschaft zum Beweise erforderlich ist, zu stellen.

Was die von Jesu verrichteten Wunderthaten betrifft, so waren es hauptsächlich plötzliche Heilungen, die auf sein Wort oder auch sein Gebet erfolgten, und außerdem noch das Aufwecken einiger Personen aus dem Todesschlafe (Matth. 9, 25. Luc. 7, 11. Joh. 11, 1 ff.), die Verwandlung des Wassers in Wein (Joh. 2, 1 ff.), das Speisen einer großen Menge Menschen mit wenigen Nahrungsmitteln (Matth. 14, 13 ff. Joh. 6, 1 ff.), und die Beruhigung eines Sturmes auf dem Galiläischen Meere (Matth. 8, 23 ff.). Man machte geltend, daß bei diesen Begebenheiten eine Täuschung der Augenzeugen, der Jünger, nicht möglich gewesen sey, da nur gesunde Sinne zu ihrer Wahrnehmung gehört hätten, und daß auch der Verdacht einer heimlichen Verabredung oder künstlicher Vorbereitungen unzulässig sey, da diese Heilungen äußerst häufig, an vielen Orten, am hellen Tage und an sehr verschiedenen Menschen geschehen seyen. Da nun Jesus selbst erklärt habe, daß er diese Wunder thue, um seine Zeitgenossen zu überzeugen, daß er der Messias sey (Matth. 11, 20 f. 12, 28. 11, 3 ff. Luc. 7, 19 ff. 10, 13. Joh. 5, 36 ff. 10, 25. 38. 11, 41 f. 14, 11. 15, 24.), und da diese Wunderthaten die menschliche Kraft durchaus übersteigen und also von Gott gewirkt seyn müßten, so sey dieses ein Thatbeweis, daß Gott mit ihm gewesen sey,

wie dieses auch nach Joh. 3, 2. 6, 14. 9, 16 ff. 12, 18. seine Zeitgenossen anerkannt hätten.

Auf diesen Beweis aus den Wundern berief man sich besonders seit Anfang des vorigen Jahrhunderts. Die Väter der lutherischen Kirchenorthodoxie aber, Martin Chemnitz und Johann Gerhard, legten auf die Wunder keinen Werth, und behaupteten, daß sie an sich nichts beweisen, wenn nicht sonst die Lehre, für welche sie geschehen seyen, sich als Wahrheit erwiesen habe *). Am unbefangensten und richtigsten urtheilte aber der große Luther über den Werth der Wunder. Er legte den Hauptwerth auf die moralischen Wunder, die Jesus ohne Unterlaß an den Seelen der Menschen thue, indem er sie erleuchte, bessere und aus der Hölle reiße. Von den leiblichen Wundern Christi aber, welche die Evangelisten erzählen, urtheilte er, daß sie bloß zur Einführung des Christenthums, zur Aufregung der Aufmerksamkeit des großen Haufens hätten dienen sollen. Er sagt (Sermon am 5. p. Epiph. 12. Theil S. 1042 f.): „die leiblichen Wunder thut Christus „selten, wie er auch auf Erden selten gethan hat, denn er „nicht viel Blinde sehend, noch alle Kranken gesund gemacht „hat, sondern viel lassen blind und ungeheilt bleiben. Und „was wäre es, ob er gleich ein Schock oder zwei sehend oder „hörend gemacht, ja von den Todten auferweckt hätte? Denn „solche Zeichen sind allein darum geschehen, damit die „christliche Kirche gegründet, eingesetzt und angenommen würde." — Und (Kirchenpostille Himmelfahrt, 11. Thl. S. 1338 ff.) sagt Luther: „jene sichtbaren Werke (die leiblichen Wunder) „sind allein Zeichen für den unverständigen und ungläubigen „Haufen, und um derer willen, so man noch herzu bringen „muß: wir aber, die schon solches wissen, und dem Evange„lio gläuben, was dürfen wir derselben für uns? — Für

*) Chemnitz loci theol. de eccles. p. 132: „miracula non debent praeferri doctrinae, — neque enim contra doctrinam Deo revelatam ulla miracula valere debent." Gerhard loc. theol. XII. p. 107: „miracula, si non habuerint doctrinae veritatem coniunctam, nihil valent."

„die Heiden hat Christus wohl müssen äußerliche Zeichen geben, „die man vor Augen sehen und greifen möchte: aber die Christen „müssen viel höhere himmlische Zeichen haben [die moralischen], „dagegen jene noch irdisch sind. Darum ist nicht Wunder, daß „sie nun aufgehört, nachdem das Evangelium allenthalben er„schollen und verkündigt ist denen, die zuvor nichts von Gott ge„wußt haben, die er hat müssen mit äußerlichen Wundern her„zuführen, und als den Kindern solche Äpfel und Birnen für„werfen."

Dieß ist der richtige Standpunkt, von welchem aus wir die Wunder zu fassen haben. Sie waren das äußerliche Reizmittel, die Zeitgenossen zu bewegen, Jesum zu hören. Zu ihrer vollen Kraft auf das Gemüth gehört auch, daß man sie selbst siehet und anschauet, und alle Umstände dabei erforscht, oder kennt und erwägt. Die Wiedererzählung geschehener Wunder durch Andere, wenn man diese auch für glaubwürdige Männer hält, kann doch nicht denselben Eindruck machen, theils, weil die bloße Erzählung nie den Eindruck hervorbringt, den die Anschauung gibt, theils weil dabei immer die Zweifelsfragen entstehen können, ob nicht die Sache auf natürlichem Wege geschehen seyn könne, oder ob nicht die Referenten zu geneigt gewesen seyen, eine Thatsache für ein Wunder zu halten. Dazu kommt, daß Jesus selbst zwar Wunder that, und sich auf sie als ein Zeugniß, daß Gott mit ihm sey, berief, daß er aber doch auch die Wundersucht seiner Zeitgenossen, welche nicht eher glauben wollten, als bis sie Zeichen und Wunder sähen, tadelte (Joh. 4, 48. vgl. Matth. 12, 39 f. 16, 1—4.), worin ihm auch Paulus 1 Kor. 1, 22. beistimmt. Das Wichtigste aber ist, das nach dem eigenen Zeugnisse des neuen Testaments (Matth. 12, 27. Luc. 11, 19.) auch die Zöglinge der Schriftgelehrten und Pharisäer Dämonische heilten, daß der nach Christo lebende jüdische Geschichtsschreiber Josephus dieses Zeugniß bestätiget, und die Heilung der Dämonischen durch Beschwörung als etwas gewöhnliches beschreibt *), und endlich, daß

*) Joseph. ant. lib. VIII. cap. 2, §. 5. sagt von Salomo: „Gott ge„währte ihm auch die Wissenschaft und Kunst, die Dämonen zum „Nutzen und zur Heilung der Menschen zu vertreiben, indem er Zau-

das neue Testament selbst (Matth. 7, 22. 12, 27. 24, 24 f. 2 Thess. 2, 9. Galat. 1, 8.) darauf hinweiset, daß solche Wunder auch zur Beglaubigung des Falschen und zur Verführung der Menschen geschähen, wie denn auch in dem ersten und zweiten Jahrhundert Feinde Christi, wie Apollonius, sich rühmten, gleiche und größere Wunder als Christus gethan zu haben. Luther bemerkte daher sehr richtig, daß alle Wunder nichts vermöchten zum Beweis, wenn sich nicht sonst die Sache, für welche sie geschähen, als wahr erweise, und daß nicht die Zeichen die Lehre führen, sondern dem Worte der Lehre dienen und folgen sollen. — Dazu

---

„versprüche zusammensetzte und Beschwörungsformeln hinterließ, durch „welche die Dämonen ausgetrieben und so gebunden werden, daß sie „niemals wieder (in den Menschen) zurückkehren. Und diese Heil„art ist noch bis jetzt bei uns die wirksamste. Ich lernte „unter meinen Landsleuten einen gewissen Eleazor kennen, der vor „Vespasian und seinen Söhnen und den Tribunen und Soldaten Be„sessene von Dämonen befreite. Die Heilungsart aber war diese. In„dem er den Nasenlöchern des Dämonischen einen solchen Ring nahe „brachte, unter dessen Siegel eine von den Wurzeln, welche Salomo „angezeigt hatte, enthalten war, so zog er den Dämon durch die „Nasenlöcher aus dem daran riechenden heraus, und indem der Kranke „sogleich niederfiel, beschwor er den Dämon, nicht wieder in ihn ein„zugehen, indem er dabei Salomos gedachte, und die von ihm auf„gesetzten Zauberssprüche hersagte. Um aber die Anwesenden zu über„zeugen, daß er dieß wirklich vermöge, so setzte Eleazor etwas von „sich entfernt einen Becher mit Wasser angefüllt, oder ein Fußbecken, „und befahl dem Dämon, dieses beim Ausgehen aus dem Kranken „umzustoßen, und so den Zuschauern den Beweis zu geben, daß er „den Menschen verlassen habe. Da dieß geschah, so war damit Sa„lomos Kunst und Weisheit offenbar bewährt." — Auch die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte erzählen viel von fortdauernden Wunderthaten unter den Christen, wie z. B. Irenäus (zu Anfang „des 3. Jahrh. advers. haeres. II, 32.) sagt: „unter den Christen „dauern die Gaben Christi fort; einige treiben wahrhaftig Dämonen „aus, so daß selbst auch die, von denen Dämonen ausgetrieben wer„den, glauben und zur Kirche treten. Andere haben die Wissenschaft „zukünftiger Dinge, Visionen und prophetische Reden. Andere heilen „Kranke durch Auflegung ihrer Hände. Auch sind Todte (nämlich „nach Kap. 31. durch Fasten und Gebet der ganzen Kirche) auferstanden, und haben mit uns viele Jahre gelebt."

kommt auch endlich, daß der Wunderbegriff, wenn er einen wissenschaftlichen Beweis für die Offenbarung geben soll, bestimmt werden muß als eine solche Thatsache in der Sinnenwelt, welche nicht durch den natürlichen Zusammenhang wirkender Ursachen erklärt werden kann, wo also zu schließen ist, daß Gottes Hand, unmittelbar eingegriffen und gewirkt habe. Um aber gewiß zu seyn, daß eine Thatsache nicht nach der Naturordnung erfolgt seyn könne, müßte man die ganze Natur und alle Gesetze derselben vollständig kennen. Da nun aber kein Mensch eine solche Erkenntniß hat oder haben kann, so kann auch das Urtheil, daß eine Thatsache schlechthin nicht aus dem Zusammenhange der Dinge entsprungen seyn könne, sondern durch eine außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entstanden seyn müsse, niemals zu völliger Evidenz gebracht werden. Es ist bekannt, daß ein Zeitalter je unwissender es ist auch desto mehr Erscheinungen für Wunder hält, weil es den natürlichen Zusammenhang der Dinge nicht kennt, daß es aber desto weniger Wunder findet, je tiefer es in den Zusammenhang der Dinge eindringt. Eine besonnene Religionswissenschaft wird daher den Wundern immer nur einen relativen, d. i. auf die Zeitgenossen bezüglichen, Werth zuschreiben. Wir gründen daher unsern Glauben an Christum nicht auf seine Wunder, sondern wir glauben umgekehrt an die Erzählung von seinen Wunderthaten, weil er sich uns auf andere Weise als Vollender der Offenbarung bewährt hat.

V. Die Person Christi.

§. 41.

Der historische und der speculative Christus.

Man kann eine doppelte Vorstellung von Christo unterscheiden, die geschichtliche oder historische, und die speculative oder dogmatische.

Der historische Christus ist dasjenige Bild von Christo, d. i. von seinen Schicksalen, Lehren, Thaten, Reden und seinem Charakter, was die Zeitgenossen Jesu von ihm aus der Erfahrung auffaßten, der speculative Christus aber ist dasjenige Bild von Christo, welches seine Verehrer, abgesehen von der Erfahrung, durch Nachdenken über ihn auffaßten.

Der historische Christus umfaßt also die Züge des Christusbildes, welche aus der Erfahrung erkennbar waren, und welche die Augenzeugen seines Lebens aus gemachten Erfahrungen von ihm berichtet haben. Alles dagegen, was die Berichterstatter nicht aus der Erfahrung von Christo wissen konnten, sondern was das ausspricht, wofür sie ihn in ihrem Urtheil hielten, und was sie von ihm und über ihn dachten, gehört zum speculativen Christusbilde. So drückt die Behauptung, daß Jesus im Schooße der Maria vom heiligen Geist erzeugt worden sey, zwar etwas Geschehenes aus, da dieses aber niemand aus der Erfahrung wissen konnte, so gehört dieser Satz nicht zum historischen, sondern zum speculativen Christus, wie auch der verwandte Satz bei Johannes Kap. 1, 14: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns ꝛc.

Wir betrachten zuerst den historischen Christus, und fragen nach den Zeugen und deren Glaubwürdigkeit, die uns aus der Erfahrung über ihn Bericht gegeben haben.

§. 42.

Die nicht-christlichen Zeugnisse vom historischen Christus.

Was wir in den Profanschriftstellern des ersten Jahrhunderts über das Historische der Persönlichkeit Christi finden, ist von geringer Bedeutung.

Unter den römischen Schriftstellern der ältesten Zeit gedenken Christi nur Tacitus, Sueton und der jüngere Plinius; denn das, was die sybilliniſchen Orakel von Christo haben ist unächt und aus späterer Zeit, daher wir es hier übergehen.

Der römische Geschichtschreiber Tacitus, indem er (hist. lib. 15. c. 44.) die Verfolgung der Christen unter Nero erzählt, setzt hinzu: „Der Urheber dieser Partei war Christus, der unter der Regierung des Tiberius von dem Procurator Pontius Pilatus hingerichtet worden ist." Diese Stelle zeigt, daß Jesus den Römern nicht unter dem Namen Jesus, sondern unter dem Namen Christus bekannt war, daß sie ihn kannten als Stifter der christlichen Religionspartei, und daß er unter der Regierung des Kaisers Nero von Pontius Pilatus, und zwar, wie aus dem Zusammenhange erhellt, als Empörer gegen die Römer hingerichtet worden ist, daß ihn also die jüdischen Obern des Aufruhrs gegen die Römer beschuldiget hatten.

Unbestimmter ist die Nachricht des, auch zu Tacitus Zeit lebenden Suetonius, welcher im Leben des Kaisers Claudius Kap. 25. schreibt: „die Juden, welche auf Antrieb des Chrestus (impulsore Chresto) unaufhörlich Unruhen erregten, hat er (Claudius) aus Rom vertrieben." Daß Chrestus für Christus stehe ist klar, so wie auch nicht zu zweifeln ist, das Sueton das impulsore von der Tendenz zum Aufruhr verstanden habe, welche Christus seiner Secte gegeben habe. Denn ihm sowohl als dem Tacitus war die jüdische Erwartung vom messianischen Weltreiche nicht unbekannt, wie die Stelle beim Tacitus (hist. lib. 5. c. 13.) zeigt, wo er sagt: „Viele glauben, in den alten Büchern der „Priester sey (das Orakel) enthalten, daß um diese Zeit der „Orient mächtig werden, und von Judäa die Herrschaft der „Welt ausgehen werde. Dieses zweideutige Orakel (ambages)

„bezog sich auf den Vespasian und Titus *), der (jüdische) Pöbel „aber — — deutete es auf sich, und ließ sich nicht einmal durch „sein Unglück eines Bessern belehren."

In dem Berichte aber, welchen im J. 109. der jüngere Plinius (epist. 10, 97.) über die Sitten und Gottesdienste der Christen in seiner Provinz Bithynien an den Kaiser erstattete, kommt von Christo selbst nur dieß vor, daß er sagt: „die Christen stimmen bei ihren Zusammenkünften Lobgesänge auf Christum an, gleichsam als sey er ein Gott" (Christo, quasi Deo).

Aus diesen Anführungen sieht man, daß gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Partei der Christianer im römischen Reiche sehr bekannt war und für eine Secte des Judenthums gehalten wurde, und daß man den Stifter derselben ebenso allgemein unter dem Namen Christus kannte, daß sich aber von dem Namen Jesus keine Spur findet. Diese Bemerkung ist uns wichtig für die Beurtheilung zweier Stellen über Christum, die sich bei dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus finden.

Josephus, einer reichen und angesehenen Priesterfamilie angehörig, hatte eine gelehrte Bildung genossen, hielt sich zwar im allgemeinen zur Partei der Pharisäer, hatte aber auch die Schulen der Sadducäer besucht und einige Jahre nach der Disciplin der Essener gelebt, deren er oft mit Lobe in seinen Schriften gedenkt. Dadurch und durch das fleißige Studium der Schriften der Griechen hatte er nicht nur die pharisäische, sondern auch die jüdische Einseitigkeit in so weit abgelegt, daß er in seinen Schriften als ein aufgeklärter, von den Vorurtheilen seines Volks freier Mann erscheint. Zur Zeit des jüdischen Kriegs war er Befehlshaber in der Provinz Galiläa, fand bei den Siegern, besonders Titus, Gnade und lebte nach der Zerstörung Jerusalems in friedlicher Muße auf den ihm vom Kaiser geschenkten Landgütern in Palästina. Diese Muße benutzte er, die Geschichte des letzten jüdischen Kriegs zu schreiben, und dann eine wichtige und umfangsreiche Schrift über den Ursprung, die Schicksale und die Verdienste seines Volks auszuarbeiten, die wir noch unter dem

*) Vespasian wurde zum Imperator ausgerufen, als er nebst Titus mit einem römischen Heere in Judäa kämpfte.

Titel „die jüdischen Alterthümer" haben. Er folgt in dieser Schrift den Erzählungen des alten Testaments, aber auf eine freie Weise, und so, daß er nicht selten Unglauben an die historische Wahrheit des Erzählten durchblicken läßt. Er setzte diese Schrift auf für die Römer, um diesen Besiegern seines Volks eine möglichst gute Meinung von der jüdischen Nation und besonders von dem Werthe und der Weisheit der mosaischen Gesetzgebung beizubringen. Er führt die Geschichte seines Volks fort bis zum letzten Kriege, und gedenkt (antiq. 18, 5. 2.) bei Erzählung der neuern Zeit Johannis des Täufers auf rühmliche Weise, als eines tugendhaften Mannes, der durch die Taufe die Juden verpflichtet habe, tugendhaft zu leben, gegen die Menschen gerecht und gegen Gott voll Erfurcht zu seyn, der aber wegen des großen Zulaufs des Volks zu ihm, dem Herodes als ein gefährlicher Mann erschienen sey, der ihn daher habe ins Gefängniß setzen und dann in dem Castell Macherum habe hinrichten lassen.

Da Josephus seine jüdischen Alterthümer um das Jahr 90 nach Christi Geburt schrieb, wo die Christianer als zahlreiche Partei, und ihr Stifter Christus den Römern und Griechen wohl bekannt war, so würde es ganz unerklärlich seyn, wenn er von Christus und den Christen gar nichts gesagt hätte. Man wollte dieß zwar daraus erklären, daß er aus pharisäischem Hasse gegen Jesum über ihn ganz geschwiegen habe; doch diese Vermuthung entbehrt nicht nur alles Grundes, sondern widerspricht auch ganz dem Charakter des Josephus, der für die Partei der Pharisäer gar keine Vorliebe zeigt, sondern ohne Bedenken Nachtheiliges von ihnen sagt, während er vielmehr gegen die Essener eine Vorliebe zeigt. Es findet sich aber auch eine ausführliche Stelle über Christus in den Alterthümern 18 Buch, Kap. 3. §. 3. Indem er da von den Zeiten spricht, wo Pontius Pilatus römischer Procurator in Judäa war, so erzählt er Folgendes:

„Um diese Zeit lebte auch Jesus, ein weiser Mann, wenn „man ihn anders bloß einen Mann nennen darf. Denn er war „ein Thäter wundervoller Thaten, und ein Lehrer derer, welche „gern Wahres annahmen. Auch brachte er viele Juden und viele „von den Hellenen auf seine Seite. Dieser (Jesus) war Chri„stus, welchen Pilatus auf Anklage der vornehmsten Männer unter

„uns mit dem Kreuze bestrafte, von welchem aber doch die, wel-
„che ihn vorher geliebt hatten, nicht abließen. Denn er erschien
„ihnen am dritten Tage wieder lebend, wie denn die göttlichen
„Propheten dieses und vieles andere Wunderbare von ihm ver-
„kündigt hatten. Noch bis auf den heutigen Tag ist die nach
„ihm benannte Partei der Christianer nicht erloschen" *).

Dieß ist in wortgetreuer Uebersetzung das berühmte Zeugniß des Josephus von Christo, dessen Wichtigkeit als Zeugniß für den historischen Christus von selbst einleuchtet. Ohnerachtet es in allen Handschriften des Josephus gelesen wird, ganz im Stil und Geist des Josephus gehalten ist, und jeder, der mit der Schreibart und Denkart des Josephus vertraut ist, keinen Grund finden wird, diese Stelle für unächt zu halten, so hat doch die neuere Kritik die Aechtheit der Stelle angefochten, und sie für ein Einschiebsel christlicher Abschreiber erklärt. Die kritischen Gründe aber für diese Behauptung sind viel zu schwach, um ein solches Urtheil zu begründen.

Wäre die Stelle von einem christlichen Abschreiber der ersten Jahrhunderte (denn schon zu Eusebius Zeit fand sie sich in allen Handschriften) eingeschoben worden, so würde sie nicht so genau das Colorit des Styls und der Ausdrucksweise des Josephus haben, nicht diese Bemessenheit des Ausdrucks zeigen, die dem Josephus

---

*) Der griechische Text lautet so: *γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ ταληθῆ δεχομένων. Καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ ἐπηγάγατο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἵγε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰς ἔτι νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.* — Es kann hier nicht meine Absicht seyn, eine kritische Abhandlung über dieses Zeugniß zu liefern; aber ich habe doch nicht unterlassen wollen, das Wichtigste, worauf mein Glaube an ihre Aechtheit, trotz der Einwendungen des Hrn. Geh. Hofraths Eichstädt, beruhet, hier anzugeben.

besonders wo er Wunderbares erzählt, so eigenthümlich ist, sondern sie würde die den christlichen Schriftstellern im ersten und zweiten Jahrhundert so übliche Redeweise, die wir in so vielen untergeschobenen Schriften jener Zeit finden, an sich tragen *). Daß der in der Mitte des 2ten Jahrhunderts lebende Justin der Märtyrer und der um das Jahr 202 gestorbene Bischof Irenäus des Zeugnisses des Josephus nicht gedenken, kann gar nichts beweisen, da wir überhaupt nicht finden, daß sie diese Schrift des Josephus gekannt haben. Eben so unsicher aber ist der Schluß auf die Unächtheit dieser Stelle, den man aus dem Stillschweigen des Clemens Alexandrinus und des Origenes über dieses Zeugniß hat machen wollen **). Vielmehr hat nur dasjenige ein Ge-

*) Ein Christ würde nicht εἶγε ἀνδρὰ geschrieben haben, sondern εἴγε ἄνθρωπον, nicht τἀληθῆ sondern τὴν ἀλήθειαν, nicht ἐπήγατο sondern πιστοὺς ἐποίησε oder ein ähnliches, nicht ὁ χριστὸς, sondern ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ, nicht ἀγαπήσαντες sondern πιστεύσαντες; noch weniger würde er das zweideutige οὐκ ἐπαύσαντο, oder das wenig sagende οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον gebraucht haben.

**) Clemens Alexandrinus, der ums Jahr 217 starb, kannte die Antiquitäten des Josephus, gedenkt aber dieses Zeugnisses von Christo nicht, woraus aber doch nicht nothwendig folgt, daß die Stelle über Christum in seiner Handschrift gefehlt habe, da er wohl auch keine Veranlassung haben konnte, der Stelle zu gedenken, oder er auch dieselbe für den Glauben der Christen für unwichtig halten konnte. Mehr Schein hat es, wenn man anführt, daß der berühmte Schüler des Clemens, Origenes, diese Stelle auch nicht anführt, sondern den Josephus als einen Ungläubigen an Jesu Messianität tadelt (ἐπιστῶν τοῦ Ἰησοῦ ὡς χριστῷ, — τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι χριστόν), indem man dieses für einen bestimmten Widerspruch gegen die Worte bei Josephus: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν, „dieser Jesus war der Messias" ansah. Man könnte hier die in sich ganz wahrscheinliche Vermuthung aufstellen, daß jüdische Abschreiber der Antiquitäten die Worte ὁ χριστὸς οὗτος ἦν, oder auch die ganze Stelle über Christum absichtlich aus Haß gegen die Christen weggelassen, und daß Clemens und Origenes eine solche Handschrift, wo die Stelle fehlte, in den Händen gehabt haben mögen. Es ist aber nicht nöthig diese Vermuthung aufzustellen, da es sich eben noch fragt, ob Origenes, wenn die Stelle in seiner Handschrift stand, die Worte ὁ χριστὸς οὗτος ἦν so verstanden habe: dieser war der Messias, oder nicht vielmehr so: dieser Jesus war der unter dem Namen Christus

wicht, was man aus dem Inhalte der Stelle selbst für den Verdacht der Unächtheit geltend zu machen suchte. Nämlich da Josephus nach dieser Stelle andeute, Jesus sey wohl mehr als ein Mensch, sey ein Gott gewesen, da er ihn für einen Lehrer der Wahrheit, ja für den Messias selbst erklärt, und an seine Auferweckung von den Todten geglaubt habe, so hätte er nothwendig selbst ein Christ werden müssen. Da er nun aber dieses nicht geworden sey, so könne er auch die Stelle nicht geschrieben haben. — Doch ist es grundloser Mißverstand, wenn man glaubt, Josephus habe Jesum für einen Gott oder für den Lehrer der wahren Religion erklärt *), indem man damit in seine Worte weit mehr

---

bekannte. Faßte er diesen Ausdruck so, und er mußte ihn so fassen, wie wir sehen werden, so konnte er dem Josephus allerdings den Vorwurf machen, daß er nicht geglaubt habe, daß Christus der Messias sey. Dieser Vorwurf des Origenes würde als eine grundlose Anschuldigung dastehen, wenn nicht Origenes in Josephus Schriften sonst Ehrenvolles über Jesum gelesen hätte, oder etwas, was nach seiner Meinung den Josephus hätte bestimmen können, an Christus als Messias zu glauben und ein Christ zu werden. Nun existirt aber in Josephus Schriften keine andere Stelle, auf die Origenes seinen Vorwurf hätte gründen können als gerade diese. Eben darauf also, daß Josephus hier Jesum einen Weisen, einen Lehrer der Wahrheit, einen von den Todten Auferstandenen nennt, gründet sich der Tadel des Origenes, daß er doch kein Christ geworden sey, d. h. nicht an Jesum als den Messias geglaubt habe.

*) Der Gedanke, daß Jesus mehr als ein Mensch, daß er ein Gott gewesen seyn müsse, konnte einem so strengen Monotheisten wie Josephus war, gar nicht beifallen, liegt aber auch auf keine Weise in den Worten εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Es heißt ja nicht εἴγε ἄνθρωπον u. s. w., wenn man ihn anders einen Menschen nennen darf, sondern σοφὸν ἄνδρα, einen weisen Mann. Das Höhere, auf das Josephus hindeutet, ist nicht Gott, sondern ein Prophet, und zwar einer der alten Propheten wie Jesaias, Jeremias. Denn die Pharisäer glaubten, daß die Seelen der Frommen aus der Unterwelt wieder heraufsteigen und aufs Neue menschliche Körper beleben dürften, weßhalb auch, wie wir aus Joh. 1, 19—21. Matth. 16, 14. Luc. 9, 7—9. sehen, manche der Zeitgenossen Jesu ihn für Elias, Jeremias oder einen andern der alten Propheten hielten. Josephus sagt daher in den Worten εἴγε ἄνδρα u. s. w. nur: wenn es anders anständig ist ihn bloß den Titel eines weisen Mannes und nicht vielmehr den eines

legt, als man berechtigt ist. Ueberhaupt betrachtet Josephus Christum hier nicht als den Stifter einer neuen Religion, sondern als jüdischen Weisen, der eine Schule gestiftet habe, und die Christianer standen für ihn mit den Schulen der Pharisäer, Sadducäer, Essener auf gleicher Linie. So hoch er daher auch von Jesu denken mochte, so konnte er sich doch gar nicht versucht fühlen, selbst ein Christ zu werden. Bei seiner tiefen Bewunderung der Weisheit und Würde der mosaischen Religionsverfassung konnte es ihm nicht einfallen zu den Christen, welche sich vom mosaischen Gesetze losgesagt hatten, zu treten, so hoch er auch den Stifter ihrer Partei als einen Weisen ehren, oder ihn für einen der erstandenen Propheten halten mochte. Auch konnte das, was das Glauben an Christum und den Zutritt zu seiner Kirche damals entschied, nämlich das Gewinnen der Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sey, in der Seele des Josephus keinen Platz gewinnen, da er nirgends mit einem Worte an den Tag legt, daß er die Vorstellung seines Volks vom Messias (nämlich, daß er die Juden zu politischer Macht erheben solle) irgend getheilt habe. Die ideale Vorstellung vom Messias aber als Vollender der Offenbarung und Stifter der Kirche Gottes war ihm fremd, und würde auch in seinem Geiste keinen Eingang gefunden haben, da er den Mosaismus für die vollendete Religion hielt. Die gemeine Meinung seines Volks, daß der Messias den Juden die Weltherrschaft geben werde, erklärte er für Mißverstand einer alten Weissagung *).

---

göttlichen Propheten zu geben. — Noch viel weniger kann man bei τἀληθῆ an die wahre Religion denken, da es nichts heißt als: Wahrheiten, Wahres; Jesus, sagt er, sey ein Lehrer derer gewesen, welche Wahres gern annehmen. Von einer Lehre (διδαχῆ) Jesu sagt er kein Wort, noch weniger von der wahren Religion, die er längst von Moses vorgetragen glaubte. Er spricht vielmehr damit mehr nicht aus, als daß Jesus ein Lehrer nützlicher Wahrheiten gewesen sey, wie er auch von Johannes dem Täufer rühmt.

*) In seiner Schrift über den jüdischen Krieg, 6 Buch, 5 Kap. sagt er am Schlusse: „Was die Juden vorzüglich zum Kriege gegen die „Römer reizte, das war ein zweideutiges in den heiligen Schriften befindliches Orakel, daß um diese Zeit einer aus ihrem Lande „die Weltherrschaft erlangen werde. Dieß verstanden sie von einem „Einheimischen, und viele Verständige wurden durch diese Auslegung

Daß man aber die Worte des Josephus: der Christus war dieser (ὁ χριστὸς οὗτος ἦν) so erklärte: der Messias war dieser, also Christus für ein Eigenschaftswort hielt, nicht für einen persönlichen Namen, geschah ohne hinlänglichen Grund. Der Sinn ist vielmehr: dieser Jesus, von dem ich gesprochen habe, war der unter dem Namen Christus bekannte *).

„verführt; das Orakel aber zeigte Vespasians Herrschaft an, der, als „er in Judäa stand, zum Selbstherrscher erklärt wurde." — Diese Auslegung nahmen die Kirchenväter dem Josephus sehr übel, doch ohne Grund. Auch sind es nicht die messianischen Weissagungen des alten Testaments überhaupt, von denen er spricht, sondern es ist nur ein Orakel, das er als zweideutig bezeichnet; wahrscheinlich Daniel 7, 13. 14.

*) Gewiß ist es falsch, wenn man die Worte ὁ χριστὸς οὗτος ἦν übersetzt: der Messias war dieser. Josephus gebraucht nirgends χριστός in der Bedeutung Messias, und den Römern, für welche er sein Buch schrieb, so wie den griechischen Profanschriftstellern war diese Bedeutung von χριστός ganz unbekannt. Dagegen war ihnen Χριστός als Personenname des Stifters der Christianer wohl bekannt, wie wir aus Tacitus und Sueton sehen. Indem Josephus hier des Stifters der Partei der Christianer gedenken will, so führt er denselben zuerst unter seinem eigentlichen Namen, Jesus, auf (γίνεται — Ἰησοῦς). Um ihn aber nun von den vielen andern Personen, welche damals den Namen Jesus führten (deren viele bei Josephus vorkommen), zu unterscheiden und als Stifter der Christianer zu bezeichnen, setzt er nun eben, wo er zur Erwähnung seiner Anhänger übergeht, hinzu: dieser Jesus war Christus, d. i. der unter dem Namen Christus bekannte. Ὁ χριστὸς οὗτος ἦν ist also so viel als der Ausdruck, dessen sich Josephus in der 2. Stelle, wo er von Christo spricht (ant. 20, 9. 1.) bedient: ὁ λεγόμενος Χριστός, d. i. der unter dem Namen Christus bekannte Mann. So gewöhnlich der Personenname Jesus bei den Juden war, so wenig war Christus ein Personenname, und er wurde es nur erst durch den Sprachgebrauch der Christen, welche schon zu der Apostel Zeit, wie wir aus dem neuen Testamente sehen, Christus als persönlichen Namen Jesu gebrauchten. Es ist dem Josephus nicht ungewöhnlich da, wo er sagen will, wie eine Person oder Sache heiße oder genannt werde, das Verbum εἶναι zu gebrauchen. So lesen wir ant. VI, 5. 1.: πρὸς τῇ μητροπόλῃ τῶν πολεμίων, Ἰαβὶς δ' ἐστὶν αὕτη. • Ant. 8, 14. 4.: γενόμενος πρὸς πόλει τινὶ, Ἀφεκὰ τ' αὖτη ἦν. In seiner Schrift gegen Apion, 1 B. §. 26.: τὴν πόλιν Ἀύαριν, ἐστι δ' ἡ πόλις - τυφώνιος, Avarin, die auch Typhonios heißt.

Wenn man aber endlich erinnerte, Josephus bekenne doch hier die Wahrheit der Auferstehung Christi am dritten Tage, und daß die göttlichen Propheten dieses und vieles Andere von ihm geweissaget hätten; so ist doch klar, daß Josephus dieß nicht als seine geschichtliche Erfahrung ausspricht, sondern daß er nur den Referenten dessen macht, was die Christen von Christo glaubten und bezeugten. Denn er will den Grund angeben, warum die Anhänger Jesu auch nach seiner Kreuzigung so fest an ihn gehalten hätten, nämlich weil sie ihn nachher wieder lebend gesehen und sein Schicksal von den Propheten vorhergesagt befunden hätten *).

Ant. V, 5. 2 *Βάραχος δέ ἐστιν ἀστραπὴ κατὰ τὴν Ἑβραίων γλῶσσαν*, d. i. Barak heißt im Hebraischen der Blitz. Nur der Artikel vor *Χριστός*, da nicht *λεγόμενος* dabei steht, auch vorher von Christo noch nicht die Rede gewesen war, ist ungewöhnlich, wenn *Χριστὸς* der Personenname und nicht ein Prädikat ist. Ich glaube daher, daß Josephus ohne Artikel geschrieben habe: *Χριστὸς ἦν οὗτος*, daß aber die christlichen Abschreiber seiner Schrift, weil sie glaubten, *χριστός* müsse hier Messias heißen, den Artikel (der dann freilich gar nicht fehlen durfte) vorgesetzt haben.

*) Josephus sagt freilich nicht, daß er nur den Referenten der Relationen der Christianer mache, sondern spricht assertorisch, als ob die Sache so geschehen sey. Dieß thut er aber auch bei vielen andern Erzählungen, besonders wunderhafter Art, die er darum doch bloß auf der Glaubwürdigkeit der Referenten beruhen läßt. So referirt er die Geschichte des alten Test. immer als Geschichte, aber doch setzt er bisweilen ausdrücklich hinzu, er mache in seiner Schrift nur den Referenten, und wolle den Lesern überlassen, was sie davon denken wollten. Man bemerke auch das Vorsichtige: *ἐφάνη αὐτοῖς πάλιν ζῶν*, er erschien ihnen wieder lebend, wobei er die Thatsache ganz als Erzählung der Christianer bezeichnet, und unentschieden läßt, ob nicht die Jünger durch die Erscheinung könnten getäuscht worden seyn. Auch sagt er kein Wort davon, daß die Weissagung der Propheten auf den Messias gedeutet habe, sondern bezieht sie nur auf Jesu Schicksale und Thaten. Setzen wir aber auch den Fall, Josephus selbst hätte an Jesu Wiederbelebung und an die Vorhersagung seiner Schicksale durch die Propheten geglaubt, so würde er doch dadurch nicht genöthigt gewesen seyn, selbst ein Christ zu werden, da er die Messiaserwartungen der Christianer verwarf, und also in Jesu nicht den Messias, sondern bloß einen ausgezeichneten Weisen oder wieder erstandenen alten Pro-

Die Aechtheit dieses wichtigen Zeugnisses über den historischen Christus wird aber auch durch eine zweite Stelle, welche bald darauf folgt, nämlich ant. **20, 9. 1** bestätigt, wo Josephus Christum als eine seinen Lesern wohlbekannte Person bezeichnet, was voraussetzt, daß er von ihm schon gesprochen habe, also die Aechtheit der erstern Stelle *).

Dieses ist es, was von nicht-christlichen Zeugnissen über den historischen Christus hier angeführt zu werden verdiente. Denn was der Talmud über Jesum sagt, kann hier nicht in Betrach-

---

pheten erblicken konnte. Am wenigsten konnte ihn die Auferweckung Jesu, wenn er sie auch glaubte, bestimmen ein Christianer zu werden, da er als Pharisäer an die Auferstehung frommer Männer glaubte, und in seiner Schrift gegen Apion (2tes Buch, 30stes Kap.) schreibt: „jeder Jude sey fest überzeugt, daß Gott diejenigen, welche das Gesetz „genau beobachteten, und für dasselbe zu sterben bereit seyen, wieder „zum Werden bringe, und sie ein glückliches Leben reihum empfangen „lasse." — So erklärt es sich auch, wie nach Matth. 14, 1. 2 Herodes glauben konnte, Jesus sey der von den Todten wieder auferstandene Johannes der Täufer.

*) Ant. 20, 9. 1 erzählt er von der Grausamkeit des Hohenpriesters Ananus ein Beispiel, und sagt: *Ἄνανος — καθίζει συνέδριον κριτῶν, καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ, τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένους.* Hier wird die den Lesern des Josephus ganz unbekannte Person des Jakobus durch eine Bestimmung, welche ihnen Bekanntes ausspricht, näher bezeichnet, nämlich daß er ein Bruder des Jesus, der den Namen Christus führe, oder unter dem Namen Christus bekannt sey, gewesen sey. Denn dieß besagen die Worte *τοῦ λεγομένου Χριστοῦ*. Josephus setzt also hier unbezweifelt voraus, daß seine Leser schon wüßten, wer der Jesus mit dem Beinamen Christus gewesen sey. Er muß also schon vorher in seiner Schrift von ihm gesprochen gehabt, sich also auf die frühere Stelle, die man eben für unächt hat erklären wollen, hier bezogen haben. Denn hätte er in seiner Schrift noch gar nichts von Jesu gesagt gehabt, so würde er hier doch etwas haben hinzusetzen müssen, um die Leser zu erinnern, daß es der Bruder des Christus gewesen sey, der die Secte der Christianer gestiftet habe, also würde er haben schreiben müssen: *Ἰησοῦ, τοῦ λεγόμενου Χριστοῦ, παρ' οὗ ὠνομάσθη τὸ φῦλον τῶν Χριστιανῶν*, oder etwas Aehnliches. Auch hier sieht man, daß Christus ein persönlicher nicht ein eigenschaftlicher Name ist.

tung kommen, da der ältere Theil des Talmuds, die Mischna, nichts über Jesum enthält, der andere Theil aber, die Gemara, erst vom 3ten bis 6ten Jahrhundert gesammelt, also viel zu jung ist, um als Zeuge zu gelten.

§. 43.

Christliche Zeugnisse vom historischen Christus. Das neue Testament.

Zu den christlichen Zeugnissen über die historische Persönlichkeit Christi könnte man auch die Schriften der ersten christlichen Lehrer und die sogenannten Apokryphen des neuen Testaments rechnen. Wir übergehen aber beide hier mit Stillschweigen, theils weil sie nur eine geringe und ungewisse Ausbeute geben, theils weil ihre Unächtheit sie unzulässig für unsern Gebrauch macht, eine kritische Beurtheilung derselben aber viel zu weit von unserm Zweck abliegt. Vielmehr beschränken wir uns ganz auf das neue Testament, das uns die Hauptquelle zur Erkenntniß des historischen Christus seyn muß.

Das neue Testament enthält 5 historische Schriften, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, 21 Briefe der Apostel Jesu, und ein prophetisches Buch, die Offenbarung Johannis.

Der erste Unterricht, den die Apostel nach Jesu Tode über ihn gaben, war höchst wahrscheinlich bloß ein mündlicher. Die Summe dieses mündlichen Unterrichts (gewöhnlich Tradition genannt) finden wir angegeben in der Rede des Apostels Petrus, Apost. 2, 22 ff., wo es heißt: „Jesum von Nazareth, den Mann „von Gott, unter euch mit Thaten, Wundern und Zeichen be„weiset, welche Gott durch ihn that unter euch, denselbigen, „nachdem er aus bedachtem Rath und Vorsehung Gottes erge„ben war, habt ihr genommen durch die Hände der Ungerechten, „und ihn angeheftet und erwürget. Den hat Gott auferwecket, „und aufgelöset die Schmerzen des Todes. — (V. 32—36) „Diesen Jesum hat Gott auferwecket; deß sind wir alle Zeugen. „Nun er durch die Rechte Gottes erhöhet ist, und empfangen „hat die Verheißung des heiligen Geistes vom Vater, hat er „ausgegossen dieß, das ihr sehet und höret. — So wisse denn

„das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den „ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ (Messias) ge„macht hat."

Mit dieser allgemeinen Angabe über den Inhalt des mündlichen Unterrichts der Apostel von Christo müssen wir uns begnügen, und können aus Mangel an glaubwürdigen Nachrichten nicht bestimmen, was sie im Einzelnen von Christi Leben mündlich mögen vorgetragen haben. So lange es die Apostel bloß mit Juden und Proselyten des Judenthums zu thun hatten, war dieses auch genug, um den Beweis zu führen, daß Jesus durch die Weissagung des alten Testaments, durch seine Thaten und durch seine Auferstehung als Christus d. i. als Messias legitimirt worden sey. Natürlich aber mußte sich das Bedürfniß eines geschriebenen Unterrichts von Jesu Person und Leben mit jedem Jahre fühlbarer machen, je mehr sich die christlichen Gemeinden, namentlich auch außerhalb Palästina, mehrten, und je weniger daher die Apostel die Verkündigung des Christenthums allein besorgen konnten, sondern dieß zum Theil Andern überlassen mußten. Daß dadurch kleine Ungleichheiten in die Verkündigung des Evangeliums kamen, war unvermeidlich, und wir finden davon ein Beispiel in der Gemeinde zu Korinth (1 Kor. 1 und 2), wo es eine Paulinische, eine Petrinische und eine Apollische Partei unter den Christen gab.

Man fühlte daher schon frühzeitig die Nothwendigkeit, den mündlichen Unterricht von Christo in einen schriftlichen zu verwandeln. Der Evangelist Lucas sagt es Luc. 1, 1—3 ausdrücklich, daß schon viele vor ihm versucht hatten, die Geschichte Jesu nach den Aussagen der Augenzeugen zu schreiben. Wir haben aber diese, wahrscheinlich nur kurzen Skizzen des Lebens Jesu, wie z. B. das sogenannte Evangelium der Hebräer, nicht mehr, indem sie, nachdem unsere ausführlichern Evangelien in Gebrauch kamen, beiseite gelegt worden und so verloren gegangen sind. Ueberhaupt war man im Anfang, als die mündliche Ueberlieferung noch frisch war, wenig darauf bedacht, die Schriften über das Leben Jesu und die Briefe der Apostel zu sammeln, um so weniger, da die Christen der ersten zwei Jahrhunderte hauptsächlich das alte Testament, besonders in der grie-

chischen Uebersetzung, als Religionsbuch bei ihren Versammlungen gebrauchten, und daran auch genug hatten, da es für die beiden Hauptpunkte des Unterrichts, für die Lehre von dem einen wahren Gott, und von Jesu als den von den Propheten geschilderten Messias, ausreichte. Schon aber zu Ende des 2ten und zu Anfang des 3ten Jahrhunderts fühlte man das Bedürfniß mehr und mehr, die glaubwürdigen Erzählungen vom Leben Jesu zu sammeln und zu gebrauchen, die vielen erschienenen unächten Schriften aber, auf welche sich die Irrlehrer oft beriefen, zu verwerfen und zu entfernen, und es wurden daher schon zu Origenes Zeiten (Anfang des 3ten Jahrh.) unsere Evangelien und die Briefe der Apostel beim Gottesdienst gebraucht und vorgelesen. Ob man nun gleich diese Schriften als Regel (κανών, daher kanonische Schriften) des Glaubens und Lebens der Christen verehrte, so kam es doch nicht sobald zu einer allgemeinen Bestimmung darüber, welche Schriften man als ächt und kanonisch anzusehen habe, sondern es folgten darin die Gemeinden und die Provinzen ihrem eigenen Urtheil. Die erste zuverlässige Nachricht über den Stand dieser Sache gibt uns der Kirchenhistoriker Eusebius (erste Hälfte des 4ten Jahrh.), welcher (hist. eccl. lib. 3. c. 25 und lib. 6, c. 25) berichtet, daß zu seiner Zeit die vier Evangelien des Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes, die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher, an Timotheus, Titus und Philemon, der erste Brief des Petrus und der erste des Johannes, von allen Kirchengemeinden der Christen für ächt gehalten wurden, daß aber der Aechtheit des 2ten Briefs Petri, des 2ten und 3ten Johannis, des Briefs Jakobi, des Briefs Judä, des Briefs an die Hebräer und der Offenbarung Johannis von vielen oder mehreren Kirchengemeinden widersprochen werde. Doch dauerte es nicht lange, daß auch die letztgedachten Theile des neuen Testaments allgemein angenommen wurden, und im 5ten Jahrh. war unsere jetzige Sammlung des N. Test. geschlossen und allgemein anerkannt. Man nannte sie „neues Testament" im Gegensatze des alten, schloß sie an das alte Testament an, und nannte nun die ganze Sammlung „heilige Schrift", „die Bücher"

(*βίβλια*), welches letztere Wort (Bibel) auch in die lateinische und deutsche Sprache übergegangen ist. Die von der Kirche für unächt (*νόθα*, *ἄτοπα*) erklärten, den Aposteln und andern christlichen Lehrern der ersten Zeit untergeschobenen Schriften verloren sich nun theils, theils sind sie neuerlich ganz, oder auch in Bruchstücken als „apokryphische Schriften des N. Test." gesammelt und herausgegeben worden. Ihr Inhalt ist so beschaffen, daß dadurch die Aechtheit der neutestamentlichen Evangelien mächtig bestätigt wird.

Diese nun geschlossene Sammlung des N. Test. blieb unverändert, und wurde auch zur Zeit der Reformation auf gleiche Weise von den Protestanten beibehalten. Bei diesen aber wurde die Aechtheit der neutestamentlichen Bücher neuen, sorgfältigen Untersuchungen unterworfen, die zum Theil noch fortdauern, hier aber nicht weiter beschrieben werden können. Nur so viel sey bemerkt, daß als festes Resultat anzusehen ist, daß der 2te Brief Petri und der Brief Judä nicht für ächt angesehen werden können; daß der Brief an die Hebräer nicht Paulus zum Verfasser hat, sondern einen der ersten christlichen Lehrer, wahrscheinlich zu Alexandrien, und daß die Offenbarung Johannis auf keine Weise von Johannes dem Evangelisten geschrieben seyn kann. Schon Luther erkannte dieß nach seinem Scharfsinn, und sprach es aus nach seiner aufrichtigen Wahrheitsliebe *). — Vom

*) Vom Briefe an die Hebräer sagt er (Vorrede auf die Epistel an die Hebräer, 12ter Theil der Werke S. 146 f.): „Daß die Epistel an die Hebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sey, beweiset sich aus Kap. 2, v. 3. Damit wird es klar, daß er von den Aposteln redet als ein Jünger. — Doch ists eine ausbündige, feine Epistel, daß es offenbar ist, sie sey eines trefflichen gelehrten Mannes, der ein Jünger der Apostel gewesen" ꝛc. Luther setzte daher auch in seiner deutschen Bibel den Brief an die Hebräer nicht unter die pauliniſchen Briefe. — In der Vorrede auf den Brief Judä (14r Thl. der Werke, S. 150) sagt er: „Die Epistel Judä kann niemand läugnen, daß sie ein Auszug oder Abschrift ist St. Peters andrer Epistel, so derselben alle Worte fast gleich sind. Auch so redet er von den Aposteln als ein Jünger längst hernach, und führet auch Sprüche und Geschichte, die in der Schrift nirgend stehen." — In der Vorrede zu seiner ersten Ausgabe des neuen Test. im J. 1522

2ten Briefe Petri, dem Briefe Judä und der Offenbarung Johannis, als unächten Schriften, ist daher hier auch kein Gebrauch gemacht worden. — Die Eintheilung in Kapitel, die nicht überall zweckmäßig gerathen ist, ist nicht ursprünglich, sondern erst im 13ten Jahrh. gemacht, und die noch mangelhaftere Eintheilung in Verse geschah erst zur Reformationszeit. — Als nach Erfindung der Buchdruckerkunst der griechische Text des N. Test. in Druck erschien, zuerst in der Complutensischen Bibel (J. 1514—17) und dann aus Baseler Handschriften von Erasmus (J. 1516), so hätte man eigentlich die ältesten und besten Handschriften aufsuchen, vergleichen und den Text darnach mit kritischer Sorgfalt bestimmen sollen. Dieß war aber nicht geschehen. Es folgten nun schnell mehrere Ausgaben, theils Nachdrücke der vorhandenen, theils auch verbesserte nach andern verglichenen Handschriften. Besondern Beifall fand die Ausgabe, welche der Buchdrucker Elzevir in Leyden im J. 1624 machte, und sie wurde hernach der gewöhnliche oder gemeine griechische Text in der lutherischen Kirche. Sie ist aber in hohem Grade mangelhaft, und es war daher nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht der Gelehrten, die vielen Fehler dieses gemeinen Textes nachzuweisen und zu berichtigen, um nicht die Evangelisten und Apostel sagen zu lassen, was sie doch nicht wirklich geschrieben haben. Wir werden daher auch in der Folge nicht selten falsche hergebrachte Lesarten des N. Test. zu bemerken haben. — Die Ueberschriften der neutestamentlichen Bücher, so

(14ter Thl. der Werke, S. 13) sagt Luther von der Offenbarung Johannis: „Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, daß ichs weder „apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erst und allermeist, daß die „Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren „Worten weissagen. — Auch so ist kein Prophet im alten Test., geschweige im neuen, der so gar durch und durch mit Gesichten und „Bildern handelt, daß ichs fast gleich achte dem vierten Buch Esdras, „und allerdings nicht spüren kann, daß es von dem heiligen Geist gestellet sey. — Endlich halte davon jedermann, was ihm sein Geist „gibt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken." — Auch den Brief Jakobi wollte er verwerfen; aber bloß aus dem Grunde, weil er glaubte, er widerspräche der paulinischen Lehre, und dieser Widerspruch sey unauflöslich; worin aber Luther irrte.

wie die Unterschriften stammen nicht von den Verfassern selbst her, sondern sind ihren Schriften später beigeschrieben worden.

Die ältesten Schriften des N. T. sind die Briefe des Apostels Paulus, und zwar die Briefe an die Thessalonicher ums J. 54—57; der Brief an die Galater, wahrscheinlich im J. 56; an die Korinther, der erste im J. 59; an die Römer im J. 60; an die Epheser im J. 63 oder 64; an die Kolosser und an den Philemon im J. 64; an die Philipper im J. 65. — Die Zeit, wenn die Evangelien geschrieben sind, läßt sich nicht so genau bestimmen. Das älteste darunter ist wohl das Evangelium des Marcus, auf welches Lucas folgt, dann Matthäus und zuletzt Johannes. Doch davon wird im folgenden §. zu handeln seyn.

§. 44.

Die vier Evangelien insonderheit.

Die eigentlichen Erkenntnißquellen des historischen Christus sind unsere vier Evangelien. — Jedem, auch nur oberflächlichen Leser der Evangelien muß es bemerklich werden, daß die drei ersten Evangelien (Matthäus, Marcus und Lucas) eine Familie bilden, welche vom 4ten Evangelium (Johannes) sehr verschieden ist. Die drei ersten Evangelien nämlich stimmen in der Erzählung dessen, was Jesus von seiner Taufe an gethan, gelehrt und erfahren hat, so sehr überein, und treffen selbst im wörtlichen Ausdruck so oft zusammen, daß es unbezweifelt ist, daß ihre Verfasser aus einer gemeinschaftlichen geschriebenen Quelle geschöpft haben. Dieß ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob sie alle drei ein und dasselbe Urevangelium gehabt hätten, denn dazu sind ihre Abweichungen in Sachen und Worten viel zu groß; sondern die Sache hat sich höchst wahrscheinlich folgender Maßen verhalten. Als sich das Christenthum bald nach Christi Tode anfing auszubreiten und das Bedürfniß schriftlicher Skizzen des Lebens und der Thaten Jesu fühlbar wurde, so setzte man, wahrscheinlich ein Apostel selbst, eine solche schriftliche Skizze auf, welche wir das erste schriftliche Urevangelium nennen können. Da die Apostel und so viele Zeugen des Lebens Jesu damals noch lebten, so wurde diese Skizze hier und da in

den Gemeinden erweitert und vervollständigt, und es entstanden so mehrere Urevangelien, die aber alle als Zweige von dem ersten Stamme abstammten, und daher auch ihre Verwandtschaft mit demselben nicht verläugnen konnten. Daß dieses nicht leere Vermuthung ist, sondern daß wirklich in dem ersten Jahrhundert solche erweiterte Skizzen des Lebens Jesu vorhanden waren, das bezeugt Lucas in seinem Evangelium Kap. 1, v. 1—3 ganz ausdrücklich, indem er sagt: „Weil Viele Hand angelegt haben, eine Erzählung der unter uns vollbrachten Thaten zu verfertigen, wie solche uns diejenigen überliefert haben, die vom Anfange an Augenzeugen und Diener der Sache gewesen sind, so hielt auch ich für gut, der ich Alles vom Anfange an genau geforscht habe, dir zu schreiben" ꝛc. Dieses wichtige Zeugniß bestätigt daher die doppelte Thatsache, sowohl daß, als Lucas schrieb, schon Viele Schriftliches über das Leben und die Thaten Jesu aufgesetzt hatten, als auch daß diese schriftlichen Erzählungen aus einer und derselben Quelle stammten, aus der Ueberlieferung der Augenzeugen. Lucas bestätigt also ganz die Voraussetzung, aus der wir die Aehnlichkeiten und die Differenzen der 3 ersten Evangelien erklärt haben, nämlich, daß es eine Ueberlieferung der Augenzeugen in den Gemeinden gab, die erst mündlich geschehen, dann aber aufgeschrieben worden ist, und daß hierauf Mehrere diese erste Quelle benutzt und Lebensgeschichten Jesu niedergeschrieben haben, die Lucas kannte und benutzte. Lucas aber, da er ein Begleiter des Apostels Paulus war, hat wahrscheinlich sein Evangelium in dem Jahrzehend von 70—80 geschrieben, vielleicht aber auch noch eher.

Hieraus ergibt sich daher die wichtige Folgerung, daß die große Aehnlichkeit, welche die drei ersten Evangelien mit einander haben, herrührt von der Gleichartigkeit der Quellen, aus denen sie schöpften, und daß in diesen Quellen die Berichte der Augenzeugen des Lebens Jesu, seiner unmittelbaren Schüler enthalten waren, daß wir also wenigstens in dem, was die drei ersten Evangelien gemeinschaftlich haben, den ersten Bericht über den erfahrungsmäßigen Christus vor uns haben. Damit ist aber nicht gesagt, daß das, was Matthäus, oder

Marcus oder Lucas allein hat, keinen Glauben verdiene, denn der erste apostolische Bericht konnte ja Zusätze durch glaubwürdige Augenzeugen bekommen; sondern es folgt nur so viel, daß dieses Besondere in den Erzählungen der drei ersten Evangelisten nicht aus den ersten Quellen geflossen seyn mag.

So erklärt sich die außerdem räthselhafte Erscheinung, daß die drei ersten Evangelien in so Vielen ihrer Erzählungen, selbst bis zum wörtlichen Ausdruck, zusammenstimmen, daß sie aber in andern Erzählungen von einander verschieden sind, ja sich wohl gar widersprechen, und daß Lucas und Matthäus vieles haben, was Marcus nicht berührt. Die Anwendung hiervon wird weiter unten gemacht werden.

Es ergiebt sich aber auch hieraus der hohe Anspruch, den unsere 3 ersten Evangelien auf Glaubwürdigkeit haben in allem, was sie von dem öffentlichen Leben Jesu erfahrungsmäßig wissen konnten. Es scheint jedoch hier der Versuch, den neuerlich Dr. Strauß in seinem „Leben Jesu" gemacht hat, die Glaubwürdigkeit der Evangelien zu vernichten, nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden zu können, da diese Schrift so großes Aufsehen erregt hat, und in die Lesekreise der gebildeten Zeitgenossen eingedrungen ist. Doch kann hier nicht von Einzelnheiten die Rede seyn, sondern nur von dem Grundsatze, von dem Strauß bei seinen Behauptungen als vom Fundament ausgegangen ist *).

Strauß erklärt die meisten der erzählten Thatsachen für Mythen, d. i. für Dichtung, durch welche die in den Christengemeinden des 2ten Jahrh. vorhandene Vorstellung vom Messias eine historische Einkleidung bekommen habe. Es sey nämlich in den damaligen Christengemeinden eine in allen einzelnen Zügen bestimmte und ausgemalte Vorstellung vom Messias, seiner Abstammung, seiner Geburt, seinen Thaten und Schicksalen vorhanden gewesen, entstanden und gebildet durch die prophetische Weissagung des alten Testaments. Da man nun Jesum von Nazareth für den Messias gehalten habe, so habe man auch

*) Vergl. meine ausführliche Erklärung über diese Schrift in der allgem. Kirchenzeitung Jahrg. 1837. No. 104 ff.

vorausgesetzt, er müsse alles gethan haben und es müsse ihm alles begegnet seyn, was in dem prophetischen Messiasbilde gelegen habe. So habe man denn, in der guten Meinung nur das Wahre zu treffen, von Christo alles das, als von ihm oder mit ihm geschehen, erzählt, was im Messiasbilde gelegen habe, und daraus seyen denn unsere Evangelien im 2ten Jahrh. entstanden. Er selbst gibt den Schluß, auf den er alles bauet, so an:

„Mit dem Messias muß sich [nach der Weissagung] das und das begeben;

„Jesus von Nazareth war der Messias;

„Folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben."

Die Grundlage dieses Schlusses aber ist unwahr, indem es weder bei den Juden noch in den ersten Christengemeinden ein solches, nach allen einzelnen Zügen bestimmtes Messiasbild gab, das man aus alttestamentlichen Weissagungen zusammengesetzt hätte. Das, was man am meisten und in bestimmten Zügen ausgemalt hatte, das war die Vorstellung von dem künftigen Reiche des Messias, also etwas, was sich im Leben Jesu nicht fand, sondern von ihm bei seiner Wiederkunft erst noch erwartet wurde. In Hinsicht seiner Person aber war die gemeine Vorstellung der Juden, die in den Weissagungen des Jesaias, Jeremias, Zacharias ihren Grund fand, daß der Messias ein Nachkomme aus dem Davidischen Geschlecht, ein König, Held, Prophet und Wunderthäter seyn, und zu Bethlehem geboren werden würde. Nach dieser Vorstellung, die in den drei ersten Evangelien liegt, und welche auch nach Joh. 7, 40—42 das Volk aussprach, wurde daher auch der Messias „Sohn David's" genannt. Nach einer spätern Vorstellung aber, die wir zuerst in dem zur Zeit der Maccabäer geschriebenen Daniel (Kap. 7, 21) finden, sollte der Messias ein erhabener Himmelsgeist seyn, der in menschlicher Gestalt auftreten und ein ewiges Reich stiften würde, und dessen Abstammung niemand wissen würde; eine Vorstellung, nach welcher der Messias „Sohn Gottes" hieß, welche in der Rabbinischen Theologie vorherrschte, und welcher Johannes, Paulus und der Brief an die Hebräer folgen. Die Vorstellung der Gelehrten wird Joh. 7, 27, die des Volks aber

Joh. 7, 40—41 dargestellt; und nach Johannes stieß sich das Volk daran, daß Jesus aus Galiläa war, und wollte ihn deßhalb nicht als Messias anerkennen. Dagegen fand sich manches im Leben Jesu, was sich mit dem vorhandenen Messiasbilde nicht vertrug. Man erwartete vor dem Auftritt des Messias schwere Zeiten für das jüdische Volk (die dolores Messiae), die aber zu Jesu Zeit nicht da waren. Daß der Messias sterben würde, lag im jüdischen Messiasbilde auf keine Weise, und selbst die Weissagung Jes. 53 wurde von den Rabbinen nicht auf ein Sterben des Messias, sondern auf seine Verherrlichung gedeutet. Noch viel weniger aber erwartete man, daß der Messias eine schimpfliche Todesstrafe und zwar von der jüdischen Obrigkeit selbst leiden würde. Dieß alles widersprach dem vorhandenen Messiasbilde ganz und gar.

Da nun also ein so nach allen Zügen ausgemaltes Messiasbild nicht vorhanden war, Jesu Leben, Leiden, Tod und Auferstehen aber dem vorhandenen Messiasbilde widersprach, so ist offenbar, daß die Behauptung, das Leben Jesu sey in den Evangelien nach Maßgabe des Messiasbildes gedichtet worden, alles historischen Grundes ermangelt. Der einzige Grund aber, den Strauß für seine Hypothese geltend machen könnte, nämlich daß die Evangelisten, besonders Matthäus für die einzelnen Thatsachen, welche sie erzählen, meistens auch eine alttestamentliche Stelle anführen, wo dieß von Christo geweissaget sey, fällt dadurch in Nichts zusammen, ja wendet sich gegen die Hypothese von Strauß, daß es, wie allbekannt ist, bei den Juden zu Jesu Zeit, so wie auch bei den ersten Christen, Grundsatz war, daß die Schriften der Propheten in Hinsicht ihres geheimen auf die Zukunft gehenden Sinnes erst von dem Erfolg aufgeschlossen würden, und daß also die geheime Bedeutung prophetischer Aussprüche aus dem Erfolg erkannt werde. Der ganze Brief an die Hebräer ist ein Beispiel der Anwendung dieses Grundsatzes, den Petrus auch (1 Petr. 1, 10—12. 2 Petr. 1, 20 f.) ausdrücklich ausspricht. Ihn wendet auch Johannes (Evang. 2, 17. 12, 14—16) an, und erstreckt ihn sogar (Kap. 2, 19—22. 18, 32) auf prophetische Aussprüche Christi. So erklärten auch die Evangelisten Stellen des alten Testaments von Christo, wel-

che von den Juden nicht für Weissagungen auf den Messias gehalten wurden *). Weit entfernt also, daß man, wie Strauß glauben machen will, die Thatsachen des Lebens Jesu nach den prophetischen Aussprüchen vom Messias gedichtet hätte, geschah gerade das Gegentheil, nämlich man suchte für das wirklich Geschehene die Weissagung und erklärte die alten prophetischen Stellen nach dem Geschehenen. — Wie denn aber die Strauß'sche Hypothese eines haltbaren Grundes ermangelt, so würde sie auch die ungeheure Wirkung des Lebens Jesu auf seine Zeitgenossen und auf die Nachwelt, die doch unläugbar ist, zu einem unbegreiflichen Räthsel machen, wenn Jesus wirklich nichts weiter gewesen wäre, als ein verständiger Rabbi der Juden, den man gekreuzigt habe.

Auf die Untersuchungen der Gelehrten über das Verhältniß der drei ersten Evangelien unter einander können wir hier nicht eingehen, sondern müssen uns an folgenden Bemerkungen begnügen.

Der Apostel Matthäus, früher Levi genannt, war, ehe er Christi Jünger wurde, Zolleinnehmer am See Tiberias (Matth. 9, 9. Marc. 2, 13. 14. Luc. 5, 27). Nach den kritischen Forschungen über sein Evangelium ist so viel gewiß, daß es in Palästina ein aramäisch geschriebenes Evangelium gab, das Evangelium der Hebräer oder der 12 Apostel, und daß dieses ins Griechische übersetzt, und daraus unser jetziger griechischer Text des Matthäus, ohngefähr im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts, entstanden ist. Bemerkenswerth ist, daß das erste und

*) Beispiele, wie die Evangelisten das, was im Leben Jesu dem jüdischen Messiasbilde fremd war, mit alttestamentlichen Stellen, welche sie nach dem Erfolge erklärten, belegten, sind Matth. 2, 15. 18. 23. 13, 14. 35. 15, 7 f. 21, 5. 16. 26, 31. 27, 9. 33. Marc. 7, 6. 12, 10. 14, 27. 15, 28. Luc. 20, 41 f. Joh. 12, 38—41. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 24. 28. 36 f. — In der Apostelgesch. Kap. 1, 16—21. 2, 21—31. 3, 24 f. 8, 32—35. 13, 33 ff. — In den apostolischen Briefen: Röm. 4, 22 ff. 9, 25—29. 10, 6—21. 11, 3—10. 14, 11. 15, 9—12. 21. 1 Kor. 1, 19 f. 2, 9. 3, 19 f. 9, 9 f. 10, 1—6. 2 Kor. 6, 2. 16—18. Galat. 3, 6—16. 4, 22—31. Eph. 4, 8. 5, 19. 1 Petr. 2, 7. 8.

zweite Kapitel eine besondere kleine Schrift gewesen zu seyn scheint, welche der griechische Uebersetzer dem Buche vorsetzte, und daß Kap. 5 — 7 die Lehrausspruche, Kap. 13 ff. die Gleichnißreden, und Kap. 23 — 25 die Weissagungen zusammengestellt sind.

Marcus, der Sohn einer Marie zu Jerusalem (Apostelg. 12, 12), war zuerst eine Zeitlang Begleiter des Apostel Paulus (Apostelg. 13, 13), dann Begleiter des Apostel Petrus, und nach der Ueberlieferung der alten Kirchenlehrer Dolmetscher dieses Apostels bei den Griechen, nach dessen Angaben er sein Evangelium geschrieben haben soll, das man darum auch bisweilen das Evangelium Petri nannte. Die Zeit, wann er geschrieben hat, läßt sich nicht genau bestimmen, so wie es auch ungewiß bleibt, welche andere schriftliche Aufsätze über das Leben Jesu ihm mögen vorgelegen haben. Dagegen ist das Zeugniß der alten Kirche, daß Marcus bei seinem Evangelium den mündlichen oder schriftlichen Unterricht Petri benutzt habe, zu allgemein, als daß man daran zweifeln könnte.

Lucas, war wahrscheinlich ein Heide von Geburt aus Antiochien und Arzt (Kol. 4, 14). Er gehörte vermuthlich zu den Proselyten des Monotheismus, welche die jüdischen Synagogen besuchten, wurde Christ und begleitete den Apostel Paulus auf seinen Reisen eine Zeitlang, namentlich nach Jerusalem und nach Rom. Daß er andere schriftliche Aufsätze über das Leben Jesu, nach den Erzählungen der Augenzeugen gefaßt, vor sich hatte, sagt er selbst Luc. 1, 1 — 3, und es bestätigt sich auch dadurch, daß man aus der Schreibart sieht, er habe entweder aus dem aramäischen übersetzt oder er sey andern Uebersetzungen gefolgt. Da er lange mit Paulus in den christlichen Gemeinden und auch zu Jerusalem verweilte, so hatte er Gelegenheit genug, auch die mündlichen Erzählungen der Augenzeugen kennen zu lernen. Er zeichnet sich in seinem Evangelio aus durch eine gute Ordnung der Sachen und durch eine sorgfältigere Darstellung mancher, von den andern Evangelisten nur kurz erwähnten Ereignisse.

Lucas ist auch der Verfasser der Apostelgeschichte, die eine Fortsetzung des Evangeliums ist, und bis zum Jahre 65

geht, der aber der Schluß zu mangeln scheint. Sie zerfällt in 2 Theile, indem die ersten 12 Kapitel Uebersetzungen sind aus aramäischen Quellen, das Folgende aber eigene Erzählung des Lucas aus seinen Erfahrungen ist. Denn er erzählt da die Geschichte des Apostel Paulus, dessen Begleiter er war. Seine Schrift ist nicht nur sehr glaubwürdig, sondern auch höchst wichtig, weil sie allein über die Bildung der ersten Christengemeinden Aufschluß gibt.

Johannes, der Urheber des 4ten Evangeliums, war der Sohn des Fischers Zebedäus am See Tiberias (Matth. 4, 21. Marc. 1, 19. 3, 17). Ihm befahl Jesus sterbend seine Mutter zur Pflege (Joh. 19, 27), die Johannes auch nach den kirchlichen Nachrichten bis zu ihrem Tode bei sich gehabt haben soll. Nach Jesu Tode blieb er anfangs in Jerusalem (Galat. 2, 1 ff.), begab sich aber später, man weiß nicht warum, nach Ephesus, wo er, nach den einstimmigen Nachrichten der alten Kirche, lange gelebt, als ein Greis sein Evangelium geschrieben haben, und in einem sehr hohen Alter gestorben seyn soll. Einstimmig wird ihm von den alten Kirchenscribenten das Evangelium und der erste Brief beigelegt. Der 2te und 3te Brief Johannis aber glaubten viele sey von einem Presbyter Johannes, einem Schüler des Apostels geschrieben. Doch kann das letzte Kapitel des Evangeliums gewiß nicht von dem Apostel seyn, sondern ist ein Zusatz, der vielleicht vom Presbyter Johannes herrühren mag. Daß man in neuern Zeiten geneigt war, auch jenen Presbyter für den Verfasser des Evangeliums selbst zu halten, geschah hauptsächlich aus innern Gründen, die jedoch nicht so entscheidend sind, um dieser Meinung den Vorzug vor dem Zeugnisse der alten Kirche zu geben, welches den Apostel als Verfasser des Evangeliums anerkennt.

Daß Johannes, der sein Evangelium in hohem Alter schrieb, nicht, wie einige der alten Kirchenväter meinten, sein Evangelium geschrieben hat um die drei ersten Evangelien zu ergänzen, sondern daß er vielmehr einen selbstständigen Zweck verfolgte, ist unverkennbar. Denn er deutet mit keinem Worte an, daß er die andern Evangelien ergänzen wolle, sondern gibt selbst das Thema seines Evangeliums im Anfange seiner Schrift

Kap. 1, 1—14 deutlich und bestimmt an. Statt daß die drei ersten Evangelien den Zweck haben, den Beweis zu führen, daß Jesus der von den Propheten verheißene Christus oder Messias sey, der von David abstammend in wundervollen Heilungen die Dämonen besiegt, das Reich des Messias verkündigt, und in den Thatsachen seines Lebens die messianische Prophetie zur Erfüllung gebracht habe, so zeigt Johannes, daß der göttliche Logos in Jesu Mensch geworden sey, daß Jesus sich seines himmlischen Ursprungs stets bewußt geblieben, und denselben verkündigt, vertheidigt und durch Wunderthaten bewiesen habe. Der vielen Heilungen dämonischer Kranker, welche die drei ersten Evangelien erzählen, erwähnt er nicht, und erwähnt überhaupt der Dämonen nie als Urheber von Krankheiten, so daß es offenbar genug ist, daß er die bei den Juden herrschende Meinung hierüber nicht theilte. Er erzählt überhaupt nur sechs Wunderthaten Jesu, von denen sich nur 2 auch in den drei ersten Evangelien finden (die Speisung der 5000 Mann, und die Heilung eines Blindgebornen), 4 aber dem Johannisevangelium eigenthümlich sind, nämlich die Verwandlung des Wassers in Wein, die Heilung des Sohns des Königischen aus der Ferne (wenn nicht diese Erzählung mit der Matth. 8, 5 identisch ist), und des Gichtbrüchigen am Teiche Bethesda und endlich die Auferweckung des Lazarus. Alle diese Thatsachen scheinen vom Evangelisten mehr um der Reden willen, die er daran knüpft, als um ihrer selbst willen erzählt zu werden.

Doch da die Wunderthaten Jesu nach dem, was oben erinnert worden ist, für uns nur einen untergeordneten Werth haben, so ist es für uns viel wichtiger, die Differenz, welche sich in den Reden, die Jesu beigelegt werden, zwischen Johannes und den drei ersten Evangelisten findet, zu betrachten. Die Differenz zeigt sich theils in dem Inhalte der Reden, theils in der Lehrart und dem Vortrag. Die Gewohnheit nämlich, in Gleichnißreden und Lehrerzählungen zu sprechen, die in den 3 ersten Evangelien vorherrschend ist, findet sich bei Johannes nicht, der dagegen Jesum als Lehrer darstellt in Zweigesprächen, die er mit den Jüngern, mit den Pharisäern und jüdischen Obern oder mit einzelnen Personen hält. Während die Gleichnißreden der

ersten Evangelien fast alle auf das messianische Reich Bezug haben, so handeln dagegen die Reden Jesu bei Johannes hauptsächlich von seiner Person, und den Wohlthaten, die er der Welt bringt, ohne der messianischen Erwartungen des jüdischen Volks, welche Johannes nicht theilte, zu gedenken. Wie dieses aus der Art, wie die christliche Offenbarung in das Bewußtseyn des jüdischen Volks eintreten und sich im Bewußtseyn der Christen fortbilden mußte, zu erklären sey, wird weiter unten bei der Idee des Reichs Gottes gezeigt werden. Bei der Frage aber, welche Lehrart die wortgetreueste seyn möge, die in den drei ersten Evangelien oder die bei Johannes? ist wohl unbezweifelt die Lehrart der drei ersten Evangelien als die wortgetreueste, den mündlichen Vortrag des erfahrungsmäßigen Christus wiederspiegelnde, die bei Johannes aber als aus des Evangelisten eigenem Geiste hervorgegangene anzusehen. Denn ganz genau in dem Styl und in der Art, in welcher Johannes selbst im Evangelio und in seinen Briefen spricht und schreibt, läßt er auch Jesum sprechen. Wir werden daher nicht irren, wenn wir glauben, daß wir in den drei ersten Evangelien die Reden Jesu, wie sie bei den verschiedenen Veranlassungen aus seinem Munde flossen, am wortgetreuesten haben, Johannes aber Jesum aus seinem (des Evangelisten) Geiste sprechen läßt, so wie er die Summa dessen, was Jesus gelehrt hatte, aufgefaßt, und seinem Geiste angeeignet hatte. Wir haben also im Evangelio Johannis dasenige Bild des lehrenden Jesus, das sich im Geiste seines vertrauten Jüngers abgespiegelt, und im Laufe einer längern Zeit gebildet und festgestellt hatte. Wir werden in der Folge sehen, daß die Offenbarung der religiösen Ideen durch Christum in Johannes Geiste sich am weitesten und reinsten fortgebildet hatte, und daß darum diese Ideen bei ihm in weit idealerer Gestalt hervortreten, als dieß in den drei ersten Evangelien der Fall ist, welche nicht über die zeitliche Form der Reden Jesu, wie sie dem zu belehrenden Volke gegeben wurden, hinausgehen. Daß aber Johannes die Reden Jesu nicht in der ersten zeitlichen Form, in welcher sie gehalten worden waren, wiedergab, erklärt sich vollständig daraus, daß er sein Evangelium in hohem Alter schrieb, wo die erste Form der Reden Jesu sich in seinem Ge-

dächtnisse verwischt hatte, und wo bei der langen Gewohnheit des Apostels, die Lehren des Herrn in der christlichen Gemeinde vorzutragen, sich der Apostel allmählig die Lehrweise, die er nun im Evangelio wiedergibt, angeeignet hatte, wobei es ihm weniger um die sprachliche Form, als um den Inhalt der Lehren zu thun war. Indem der Apostel aber in seinem Evangelio die Reden Jesu zwar nach dem Sinn und Geist Jesu, aber doch nach freier Form gestaltete, folgte er nur einer allgemeinen Sitte der besten und glaubwürdigsten Historiker seiner Zeit, welche auch die handelnden Personen, ihre Gedanken, Absichten, Beweggründe einzelner Handlungen in Form von Reden, welche sie ihnen in den Mund legten, aussprechen ließen. So läßt der sehr wahrheitsliebende jüdische Geschichtschreiber Josephus dem Abraham eine Anrede an seinen Sohn Isaak, als er denselben opfern wollte, halten, und legt auch dem Moses, Josua und andern Personen Reden in den Mund, von denen sich im alten Testamente nichts findet.

§. 45.

Der historische Christus nach den apostolischen Briefen.

Wir stellen hier die apostolischen Briefe vor die Evangelien, weil sie älter sind als diese, und das erste und älteste Zeugniß vom historischen Christus enthalten, wobei wir aber den 2ten Brief Petri und den Brief Judä nicht berücksichtigen, da ihre Aechtheit mehr als zweifelhaft ist. Die Hauptsache sind die 13 Briefe des Apostel Paulus, der zwar kein unmittelbarer Schüler Jesu, kein Augenzeuge seines Lebens war, der aber, wie wir aus der Apostelgeschichte wissen und aus Galat. 1, 19. 2, 1 ff. sehen, in der engsten Verbindung mit den Aposteln stand. Da er nun zu Jerusalem studirte, Pharisäer und leidenschaftlicher Verfolger der Christen war, so mußte er gewiß mit allem bekannt seyn, was die Priester und Pharisäer gegen Jesum aufzubringen wußten. Da er aber doch Christ wurde, so konnte er von den Pharisäern nichts erfahren haben, was es ihm unmöglich gemacht hätte, in Jesu

den Messias anzuerkennen, vielmehr mußte er solches von Jesu gehört haben, was ihn vorbereitete für den Glauben an Christum. — Was zuerst Jesu Wunderthaten betrifft, so legt Paulus davon zwar kein ausdrückliches, aber doch ein indirectes Zeugniß ab, indem er Röm. 15, 18 f. und 2 Kor. 12, 12. schreibt, daß er auch die Zeichen und Thaten eines Apostels thue, worunter er nach der Apostelgeschichte die Heilungen der Kranken versteht. Wenn er nun diese von der Kraft Christi ableitete, so mußte er ähnliche und größere Thaten von Christo glaubwürdig vernommen haben.

Directe Zeugnisse von den Thatsachen des Lebens Jesu finden sich aber in den apostolischen Briefen folgende: 1) daß Jesus aus David's Geschlecht abstamme, Röm. 1, 3. 2 Timoth. 2, 8. — 2) Daß Jesus in niedrigen und gedrückten Lebensverhältnissen gelebt habe, 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 6—8. — 3) Daß er Apostel gewählt habe und über diese, nach seiner Verheißung, der Geist Gottes ausgegossen worden sey, 1 Kor. 12. Gal. 3, 2—14. Tit. 3, 16. — 4) Daß Christus die Taufe angeordnet habe, 1 Kor. 1, 13—17. Tit. 3, 3. — 5) Daß er in der letzten Nacht seines Lebens das Abendmahl eingesetzt habe, was mit den drei ersten Evangelien fast ganz wörtlich übereinstimmend 1 Kor. 11, 23 ff. erzählt wird. — 6) Daß Jesus Leben sittlich rein und schuldlos gewesen sey, 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 21—24. 3, 8. — 7) Daß er von den Juden durch Vermittelung des Landpflegers Pilatus gekreuzigt (1 Thess. 2, 15. 1 Timoth. 6, 16. und öfters), begraben (1 Kor. 15, 4.), aber von Gott am dritten Tage wieder auferweckt worden sey (1 Kor. 15. 1 Petr. 1, 3—21. 3, 21 f.) und daß er sich nach der Auferstehung seinen Aposteln und Jüngern lebend gezeigt habe, 1 Kor. 15, 1—8. — 8) Auch verdient bemerkt zu werden, daß der zwar nicht paulinische, aber doch sehr alte Brief an die Hebräer Kap. 5, 7. Zeugniß ablegt von dem, was die Evangelisten von dem Seelenzustand Jesu während seiner Leiden erzählen. — Dagegen gehört das Hinabsteigen Jesu nach seinem Tode in die Unterwelt, dessen Paulus und Petrus gedenken, nicht zu dem erfahrungsmäßigen Christus, sondern es ist eine Voraussetzung, aus dem allgemeinen Glau-

ben hervorgegangen, daß alle Seelen nach dem Tode in die Unterwelt (nicht Hölle, wie es Luther übersetzt hat) hinab müssen. — Der Himmelfahrt Christi wird aber als einer sichtbaren und gesehenen Thatsache in den apostolischen Briefen nirgend gedacht, dagegen überall die Ueberzeugung ausgesprochen, daß Christus zu Gott erhoben worden sey.

Dieses ist das Geschichtliche von Christo, was die Briefe der Apostel darbieten, und dieß war auch wohl das Hauptsächlichste, was sie im mündlichen Unterricht über das Leben Jesu vortrugen. Denn mehr enthält auch das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß nicht, das die älteste Bekenntnißformel der Täuflinge ist, und den historischen Christus mit kurzen Worten zeichnet, auf den sich die Kirche gründete und kräftig fortbauete. Wir haben daran einen Maaßstab, wie weit das Geschichtliche des Lebens Jesu ein nothwendiges Bedürfniß des christlichen Glaubens sey. Was über diesen Maaßstab hinausliegt, kann zwar auch für den christlichen Glauben fruchtbar und sehr werth seyn, aber für unumgänglich nothwendig ist es nicht zu achten; eine Bemerkung, auf welche wir im Folgenden werden zurückkommen müssen.

§. 46.

Der historische Christus nach den vier Evangelien. Seine Geburt und Erziehung.

Da es meine Absicht hier nicht seyn kann, ein Leben Jesu zu geben, was eine eigene Schrift fordern würde *), so

*) Aus der höchst zahlreichen Literatur über das Leben Jesu können hier nur einige der wichtigsten und brauchbarsten Schriften bemerkt werden. Joh. Jac. Heß, Lehre, Thaten und Schicksale unseres Herrn; 8e Aufl. Zürich 1806. — Joh. Christ. Greiling, das Leben Jesu von Nazareth; Halle 1813. 8. — Karl Hase, das Leben Jesu. Ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen; 3e Aufl. Leipzig 1840. 8. — C. F. von Ammon, die Geschichte des Lebens Jesu; 1. Bd. Leipzig 1842. — Von dem Leben Jesu von D. F. Strauß, dessen schon gedacht worden ist, erschien die 4e Aufl. 2 Thle, 1840. Wichtige und

kann auch nicht erwartet werden, daß hier über jede Thatsache des Lebens Jesu, über jedes einzelne Wunder, jede einzelne Begebenheit gesprochen werden kann. Vielmehr ist es für den Zweck dieser Schrift völlig genug, die von den Evangelisten berichteten Hauptbegebenheiten seines Lebens zu betrachten. Wir verweilen daher nicht bei dem, was Lucas von Zacharias und Elisabeth, von dem Besuche, den Maria der Elisabeth gemacht, und von der Geburt Johannis des Täufers erzählt, da alles dieß nicht zum Bilde des erfahrungsmäßigen Christus gehört, auch Lucas diese Erzählungen, welche sich sonst nirgends finden, ganz allein hat, und diese Sache über die Erfahrung derer, welche er bei seinem Evangelio zu Rathe zog, hinausging. Denn da Zacharias und Elisabeth als alte, hochbetagte Leute bei der Geburt des Täufers bezeichnet werden, so konnte keiner der Apostel und ersten Jünger des Herrn noch mit ihnen in mündlichem Verkehr gestanden haben.

Ueber die Geburt Jesu, und über die Zeit und Umstände derselben finden wir bloß bei Matthäus und Lucas nähere Angaben. Die apostolischen Briefe sagen nur, daß er aus Davids Geschlecht sey, und Paulus bedient sich in der einzigen Stelle, wo er von der Geburt Christi spricht, Galat. 4, 3. der einfachen Worte: „da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan." Er läßt also die Zeit der Geburt unbestimmt, bezeugt aber die natürliche, menschliche Geburt Christi (denn mehr sagt der Ausdruck „vom Weibe geboren" nicht, (s. Hiob 14, 1. 15, 14. Weish. 7, 1. Matth. 11, 11.), und daß er durch die Beschneidung dem mosaischen Gesetze unterworfen worden sey. — Die Evangelisten Marcus und Johannes erwähnen der Geburt Jesu, und dessen, was damit zusammenhängt, gar nicht, sondern beginnen ihre Erzählung mit dem Zeitpunkte, wo Jesus öffentlich auftrat vor dem Volke und von Johannes getauft wurde.

---

nützliche Gegenschriften sind: Aug. Neander, das Leben Jesu Christi; 2e Aufl. 1837. 8. — A. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte ꝛc. Hamburg 1837. 2e Aufl. 1838.

Ueber das Jahr der Geburt Christi haben Marcus und Johannes keine Angabe. Da sie nun auch über das Alter, in welchem Jesus stand, als er von Pilatus gekreuzigt wurde, nichts bemerkt haben, so kann man auch keinen Rückschluß machen auf das Jahr seiner Geburt. Wenn die Juden, welche nach Joh. 8, 57. zu Jesu sagten: du bist noch nicht funfzig Jahr alt, und willst Abraham gesehen haben, das Alter Jesu richtig schätzten, so wäre er nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, 33 Jahr alt gewesen bei der Kreuzigung, sondern nahe an 50 Jahre, mithin würde seine Geburt nicht in die letzten Lebensjahre des Königs Herodes, sondern in dessen frühere Regierungszeit fallen.

Diesem widerspricht Matthäus nicht; denn er hat Kapitel 2, 1. bloß die Angabe, daß Christus unter der Regierung des Königs Herodes geboren worden sey, ohne zu bestimmen, ob zu Anfang dieser Regierung, oder gegen das Ende derselben. Doch scheint er anzudeuten, daß diese Geburt unter der frühern Regierungszeit Herodes erfolgt sey, da er erzählt, Jesus habe sich bis zu Herodes Tode mit seinen Aeltern in Aegypten aufgehalten, und sey zu der Zeit zurückgekommen nach Galiläa, als Johannes angefangen habe zu taufen (Matth. 3, 1.), woran er dann unmittelbar die Erzählung von Jesu Taufe durch Johannes anschließt. Mit ihm würde sich daher die Johanneische Angabe von dem Alter Jesu kurz vor seinem Tode wohl vereinigen lassen, und daher Jesu Geburt ohngefähr 16 Jahre früher fallen, als gewöhnlich angenommen wird.

Lucas dagegen folgt einer andern Zeitrechnung. Er setzt die Geburt Christi zwar auch unter die Regierung des Herodes, aber in die Zeit (Luc. 2, 1. 2.), da Cyrenius Landpfleger in Syrien war, und die erste Personensteuer von den Römern angeordnet wurde. Den öffentlichen Auftritt Jesu setzt er Kap. 3, 1. in das 15te Jahr des Kaisers Tiberius, da Pontius Pilatus Landpfleger war, nach Herodes des Großen Tode, und bemerkt ausdrücklich, daß Jesus, als er von Johannes getauft wurde, in das dreißigste Jahr gegangen sey. In diesen Angaben findet sich aber der Irrthum, daß nach den bewährten historischen Zeugnissen Cyrenius oder Quirinus vom Kaiser Augustus 10 Jahre später, als Herodes der Große schon gestorben war, nach Syrien und

Judäa geschickt wurde, um die Juden steuerpflichtig zu machen. Dieses macht nun auch die anderen chronologischen Angaben des Lucas ungewiß, und auch die Angabe, daß Jesus dreißig Jahre alt gewesen sey, als er die Taufe empfing, beruht wohl nur auf einer von seiner Geburt an gezogenen Berechnung, die daher gleichfalls mit der Wirklichkeit vielleicht nicht zusammenstimmte. Auch der Grund der Meinung, daß Jesus nur drei Jahre gelehrt habe, und er daher im 33sten Lebensjahre gekreuzigt worden sey, ist nicht sicher. Denn er beruht theils auf der Angabe des Lucas, daß Jesus bei seiner Taufe dreißig Jahre alt gewesen sey, theils darauf, daß der Evangelist Johannes eines dreimaligen Hinaufgehens Jesu nach Jerusalem zum Osterfeste erwähnt, woraus man schloß, daß Jesu öffentliches Leben nur drei Jahre gedauert habe, mithin er im 33sten Jahre gekreuzigt worden sey. Da es jedoch sehr wohl möglich ist, daß Johannes nicht alle, sondern nur einige Reisen Jesu nach Jerusalem zu erwähnen Veranlassung fand, oder daß Jesus nicht zu jedem Passahfeste nach Jerusalem gereiset ist; so ist es möglich, daß die Wirksamkeit Jesu auch bedeutend länger gedauert haben kann, und daß er, als er von Johannes getauft wurde, bedeutend älter war, als dreißig Jahre. Historisch fest stehen also nur die zwei Angaben, daß Christus unter der Regierung des Königs Herodes des Großen geboren und unter dem römischen Landpfleger Pilatus gekreuziget worden ist. Eine genauere Bestimmung seines Geburtsjahres und der Dauer seines Lebens ist aber aus Mangel an Nachrichten nicht auszumitteln.

Was den Ort seiner Geburt betrifft, so schweigen davon Marcus und Johannes gänzlich. Matthäus setzt voraus, Joseph und Maria hätten zur Zeit der Geburt Christi in Bethlehem gelebt (Matth. 2, 1.) und läßt die Aeltern Jesu erst nach Herodes Tode sich nach Nazareth begeben und dort wohnen (Matth. 2, 23.). Lucas aber läßt Joseph und Maria vor der Geburt Christi in Nazareth wohnen (Luc. 1, 26 f.), und erst auf Veranlassung der ausgeschriebenen Kopfsteuer nach Bethlehem reisen (Luc. 2, 1.), dort Jesum geboren werden, und ihn nebst den Aeltern nach der Darstel-

lung im Tempel nach Nazareth zurückgehen (Kap. 2, 39.). Die Differenz zwischen Matthäus und Lucas ist so, daß sie sich nicht ausgleichen läßt, sondern daß man zwischen beiden Berichten wählen muß. Da nun Lucas mit der Angabe der Kopfsteuer unter Quirin, wie wir sahen, in Irrthum ist, mithin die von ihm bemerkte Veranlassung zur Reise nach Bethlehem nicht mit der Geburt Christi zusammenfallen kann, so ist des Matthäus Bericht hier wohl unstreitig vorzuziehen, nach welchem Joseph und Maria erst in Bethlehem wohnten, und erst später ihre Wohnung in Nazareth fixirten. Der Angabe des Matthäus widerspricht es aber nicht, daß das Volk allgemein Christum für einen Nazarethaner hielt; denn als Jesus öffentlich auftrat und die Aufmerksamkeit des Volks erregte, so hatte er mit Joseph und Maria in Nazareth schon längere Zeit gewohnt, daher ihn das Volk nur als einen Nazarethaner kannte. Eher könnte es auffallen, daß Johannes Kap. 7, 41. 42. erzählt, mehrere unter dem Volke hätten Jesum darum nicht für den Messias halten wollen, weil er ein Nazarethaner und nicht aus Bethlehem und dem Stamme Davids hergekommen sey, und daß Johannes nichts hinzusetzt, um die Meinung, daß Jesus aus Nazareth stamme, zu berichtigen. Die Meinung der Juden, daß der Messias in Bethlehem geboren werden solle, gründete sich, wie Matth. 2, 4—6. erzählt, auf die prophetische Stelle des Micha, Kap. 5, 1 f., die jedoch nicht aussagt, daß der Messias selbst in Bethlehem geboren werden müsse, sondern nur, daß er aus dem Bethlehemitischen Geschlechte Davids herkommen, d. i. abstammen müsse. Und diese Davidische Abkunft Jesu, welche allein ein prophetisches Moment hat, bezeugen Matthäus und Lucas und Paulus (Röm. 1, 3. 2 Timoth. 2, 8.). Die Genealogien, welche bei Matthäus und Lucas die Davidische Abstammung Jesu beweisen sollen, widersprechen sich und sind daher unsicher, haben auch nur für die Judenchristen damaliger Zeit einen Werth, welche die Mittel hatten, die Richtigkeit jener Genealogien zu prüfen. Johannes, welcher der gemeinen jüdischen Theorie vom Messias nicht folgte, legte daher auch, und mit Recht, keinen besondern Werth auf die Geburt Jesu zu Bethlehem.

Was die Aeltern Jesu betrifft, so ist der Name seiner Mutter Maria außer Zweifel gestellt, und eben so der Name ihres Mannes Joseph, der ein Zimmermann war. Das Volk hielt Jesum allgemein für Josephs Sohn (Marc. 6, 3. Luc 4, 22. Joh. 6, 42.), und es ist außer Streit, daß Maria dem Joseph noch Söhne und Töchter geboren hat, die Matth. 12, 46. Marc. 3, 22. 6, 3. Luc. 8, 19. Joh. 7, 3—5. ausdrücklich angeführt werden. Der Glaube jedoch, den Matthäus und Lucas aussprechen, daß Jesus nicht von Joseph, sondern vom heiligen Geiste gezeugt sey, gehört nicht dem historischen Christus, sondern dem speculativen an, wovon hernach die Rede seyn wird. Als eine Folge dieses Glaubens ist es aber anzusehen, daß Matthäus erzählt, wie Josephs, des Verlobten der Maria, dießfallsige Bedenklichkeiten durch eine Engelserscheinung im Traume gehoben worden seyen, wo der Ausdruck im Traume ganz deutlich auf einen innern Gemüthszustand und eine Reflexion Josephs hindeutet. Lucas aber läßt zwar auch Maria als Verlobte vom heiligen Geiste schwanger werden (Luc. 1, 26.), aber der Bedenklichkeiten Josephs erwähnt er nicht, sondern sagt Kap. 2, 5. ganz einfach „Maria, Josephs vertrautes Weib, war schwanger."

Die bei Lucas sich allein findende Erzählung von den Hirten, welche durch himmlische Lichterscheinungen (Engel) die Kunde von der Geburt des Messias erhielten, nach Bethlehem eilten, daselbst die Mutter und das Kind fanden, und nun die Kunde, daß der Messias geboren sey, ausbreiteten, hat für den historischen Christus eben so wenig Bedeutung, als die dem Lucas gleich eigenthümliche Nachricht von Jesu Beschneidung, welche sich von selbst verstand, und von Maria's Erscheinung mit dem Kinde im Tempel. Denn es kommt für unsern Glauben an Jesum als Christus nichts darauf an, daß ihn einige Hirten und ein frommer Greis im Tempel schon frühzeitig als Messias anerkannten, da unser Glaube auf dem Zeugnisse von Personen, die uns ganz unbekannt sind, nicht ruhen kann, sondern auf weit sichereren Gründen. Woher Lucas diese Nachrichten geschöpft habe, ob aus einer schriftlichen Quelle oder aus mündlicher Ueberlieferung, die er

in irgend einer Gemeinde fand, läßt sich nicht ermitteln, hat aber auch keine Bedeutung, da diese Nachrichten nicht zum Wesentlichen des historischen Christus gehören.

Statt daß nach Lucas die Hirten zu Bethlehem und Simeon und Hanna im Tempel zu Jerusalem den Messias in dem Jesuskinde anerkannten und verkündigten, läßt Matthäus Kap. 2. Magier aus Chaldäa oder Persien nach Jerusalem und Bethlehem kommen, und aus der Erscheinung eines Sterns die Geburt des Messias erkennen und verkündigen. Die einfache, der Erzählung zu Grunde liegende Thatsache scheint folgende zu seyn. Die in Chaldäa nach dem Exil sehr zahlreich zurückgebliebenen Juden theilten die messianische Erwartung mit ihren Brüdern in Palästina. Einige unter ihnen, die sich mit der in Chaldäa blühenden Sternkunde und Sterndeuterei befaßt hatten, schlossen aus dem Erscheinen eines glänzenden, von ihnen noch nicht gekannten Sterns, daß dieser die Vorbedeutung von der Geburt des Messias sey. Sie wallfahrteten daher nach Jerusalem, der heiligen Stadt, und erkundigten sich da nach „dem neugebornen König", das ist den Messias. Da dieser nach der prophetischen Stelle des Micha zu Bethlehem geboren werden sollte, so begaben sie sich dahin, fanden den Neugebornen und erwiesen ihm ihre Verehrung. Das dadurch erregte Aufsehen ließ Joseph befürchten, daß der grausame und blutdürstige König Herodes dem Kinde nach dem Leben trachten dürfte, und er hielt es für gerathen, mit Maria und dem Kinde nach Aegypten, wo die Juden höchst zahlreich waren, zu entweichen, und erst nach Herodes Tode nach Palästina zurückzukehren, aber nicht Bethlehem, sondern das kleine entfernte Städtchen Nazareth in Galiläa zu seinem Aufenthaltsorte zu wählen. Diesen einfachen Kern der Geschichte hat aber die mündliche Ueberlieferung mit vielen Nebenzügen ausgeschmückt, welche Matthäus mit aufgenommen hat, und welche dem Wesentlichen nicht angehören. Daß Jesus als Kind nach Aegypten gekommen sey, sagen auch die apokryphischen Evangelien.

Die Erzählung des Lucas (Kap. 2, 41 ff.), daß Jesus als vierzehnjähriger Knabe mit seinen Aeltern nach Jerusalem

zum Osterfeste gereiset sey, dort mit den Gesetzlehrern sich unterhalten, und ein Vorgefühl seiner höhern Bestimmung an den Tag gelegt habe, trägt, ob sie Lucas gleich allein hat, doch einen so ganz historischen Charakter, daß kein Grund vorliegt, ihre Wahrheit anzuzweifeln. Mit dem 13ten Jahre war der jüdische Knabe in Sachen der Religion mündig, und wurde zum Unterricht in den Synagogen zugelassen.

Dieß ist alles, was unsere glaubwürdigen Evangelien von der Geburt und der Kindheit Jesu berichten; denn die Nachrichten in den apokryphischen Evangelien, welche sich auf die Kindheit Jesu beziehen, sind so fabelhaft, daß gleich die älteste Kirche das Verwerfungsurtheil über sie ausgesprochen hat. Wenn dieses, was Lucas und Matthäus über die Geburt und Kindheit Jesu berichten, freilich bei dem großen Interesse, das uns Jesu Person einflößt, sehr wenig, und noch manches davon von zweifelhaftem historischen Gehalte ist; so darf uns dieß nicht befremden, da zu der Zeit, wo Jesus lebte, es weder öffentliche Blätter, wie jetzt, noch auch regelmäßig alles aufzeichnende Geschichtsschreiber gab, sondern selbst wichtige Begebenheiten, geschweige denn Nachrichten über einzelne Personen, bloß durch mündliches Weitersagen erhalten wurden, wo dann manches verloren ging, anderes aber mit Zusätzen und Ausschmückungen versehen, und so später in einem bisweilen poetisch ausgearbeiteten Gewande niedergeschrieben wurde. Macht sich doch selbst in neueren Zeiten und nach Erfindung der Buchdruckerkunst und bei allen Hülfsmitteln der Literatur die Sage neben der geschriebenen Geschichte noch geltend *). Bei Jesu war es aber um so eher zu erwarten, daß die Nachrich-

*) Ich erinnere hier an die Sage von Tell; an die Sage über das, was Luthern antrieb, ins Kloster zu gehen; an die Sage, daß Luther im J. 1540 den in Weimar krank liegenden Melanthon gesund gebetet habe, welche mit dem, was Melanthon von dieser Krankheit erzählt, in Widerspruch steht; an die Sage, daß in der Schlacht bei Leipzig im Jahre 1813, nachdem sie gewonnen war, die drei Monarchen von Oesterreich, Rußland und Preußen niedergekniet seyen und entblößten Hauptes Gott gedankt haben sollen.

ten über seine Geburt und Kindheit so dürftig sind, da die eigentliche und hohe Bedeutung seines Lebens selbst seinen Schülern und Aposteln erst später offenbar wurde. Auch ist das, was die Evangelisten von der Mutter Jesu und wie diese auf die hohe Bestimmung ihres Sohnes schon frühe sey aufmerksam gemacht worden, vielleicht ganz ein in der Brust der Maria verschlossenes Geheimniß geblieben, und wenigstens ist es nicht auf die andern Glieder ihrer Familie übergegangen, da der Evangelist Johannes Kap. 7, 5. bemerkt, daß die Brüder Jesu nicht an seine Messianität geglaubt hätten.

Es ist aber auch für das Interesse des christlichen Glaubens kein wesentliches Erforderniß, über Geburt und Jugend Jesu mehr Nachrichten, als uns glaubhaft dargeboten sind, zu haben. Denn die Hauptsache ist und bleibt das, was Jesus war und that, als er öffentlich auftrat. Nicht die Kindheit Jesu, sondern sein öffentlicher Auftritt und sein Wirken und Lehren als Mann war es, was ihn zum Stifter des Christenthums machte und die ersten Gemeinden sammelte, aus denen das wundervolle Erzeugniß seiner Kirche, als aus einem Keime, hervorgesproßt ist. Dieß zeigen uns auch die Evangelisten Marcus und Johannes, welche die Geburt und Kindheit Jesu mit Stillschweigen übergehen, und nur sein Leben von dem Zeitpunkte an erzählen, wo er die Taufe des Johannes empfing. Wenn wir aber auch bloß ihre Evangelien, den Matthäus und Lucas aber mit ihren Nachrichten von der Geburt und Kindheit Jesu nicht hätten, so könnte man doch darum nicht sagen, daß dem christlichen Glauben etwas Wesentliches fehle.

Darum müssen wir auch die Frage, welche Geistesbildung Jesus in seiner Jugend empfangen habe? für eine unwesentliche, und alle Versuche, seine höhere Geistesbildung aus seiner Erziehung zu erklären, für unbegründete Vermuthungen halten. Die Evangelisten stellen ihn überall dar als einen Zögling seines eigenen erhabenen Geistes, oder als Zögling des Geistes Gottes, und dabei muß sich alle Forschung beruhigen, da keine der hierüber vorgebrachten Hypothesen die Geistesbildung Jesu, die so hervorragend über seine Zeitgenos-

sen war, erklärt. Selbst die Vermuthung, welcher noch am ersten einige Wahrscheinlichkeit verliehen werden kann, nämlich daß Jesus ein Zögling der Essener gewesen sey, zeigt sich bei genauerer Betrachtung als grundlos *). Denn nicht nur sind die Aehnlichkeiten, welche man zwischen der Schule Jesu und den Essenern zu finden glaubte, theils nur entfernt, theils an sich unbedeutend **), sondern Jesu Lehre und Disciplin wi-

*) Es gab nach dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus drei verschiedene religiöse Schulen oder Parteien unter den Juden, welche sich durch Verschiedenheit ihrer Religionsphilosophie von einander trennten; die Pharisäer, Sadducäer und Essener. Letztere waren ohne politischen Einfluß, den sie auch gar nicht suchten; sie waren auch die schwächste Partei an der Zahl, und Josephus schätzt sie nicht höher, als etwas über 4000.

**) Die Hauptstelle über sie wird gelesen bei Josephus vom jüdischen Kriege, 2. B. Kap. 8. Er gibt folgende Hauptzüge von dieser Partei: die Vergnügungen (ἡδονάς) vermeiden sie gleich der Sünde, und halten die Enthaltsamkeit für die größte Tugend. Die Ehe verachten sie, nehmen aber Anderer Kinder auf und erziehen sie zu ihren Grundsätzen. Die Reichthümer verachten sie und haben unter sich Gemeinschaft der Güter. Die, welche zu ihrer Gesellschaft treten wollen, müssen ihre Güter der Gesellschaft überlassen. Den Gebrauch des Oels halten sie für eine Befleckung, und wer gegen seinen Willen gesalbt worden ist, der wischt seinen Leib sorgfältig ab. Denn hart oder struppig auszusehen, halten sie für geziemend (τὸ αὐχμεῖν καλῷ τίθενται), bedienen sich aber immer weißer Kleider. Die ihnen gemeinschaftlichen Güter werden durch erwählte Vorsteher verwaltet. Sie wohnen zerstreuet in den Städten, und üben gegen einander Gastfreundschaft, und haben dafür in einzelnen Städten Hospitien. Kleider und Schuhe wechseln sie nicht bis sie zerrissen sind. Sie kaufen und verkaufen unter sich nichts, sondern theilen einander mit, was jeder bedarf, verbieten aber nicht, von Andern etwas anzunehmen. Sie sind höchst gottesfürchtig; denn vor Sonnenaufgang sprechen sie nichts Unheiliges (οὐδὲν τῶν βεβήλων), sondern einige durch den Gebrauch geheiligte Gebete, gleichsam um um das Tageslicht zu bitten. Dann gehen sie an ihre Arbeit bis zur 5ten Stunde (bis 11 Uhr), worauf sie wieder zusammen kommen und bekleidet mit linnenen Gewändern den Körper mit frischem Wasser waschen, und dann sich zum Mittagsessen vereinigen, wo dann der Zubereiter des Brodes jedem nach der Reihe Brod, der Koch aber Speise vorlegt, der Priester (ὁ ἱερεύς) aber vorher, ehe sie essen, ein Gebet spricht. Nach Endigung des Mittagsmahls wird wieder gebetet.

derspricht auch den Essenischen Grundsätzen in wesentlichen Punkten viel zu sehr. Jesus tadelte die übertriebene Strenge der Sabbathsfeier wiederholt, die Essener übertrieben sie bis zum Lächerlichen; er erklärte sich über den Unterschied reiner

---

Dann legen sie das heilige Gewand ab, und gehen wieder an ihre Arbeit bis zu Abend, und halten dann auf gleiche Weise die Abendmahlzeit. — Sie thun nichts ohne der Aufseher (ἐπιμελητῶν) Willen; doch ist ihnen ganz frei gegeben, gegen Andere hülfreich zu seyn und Barmherzigkeit zu üben, Verwandten aber dürfen sie nichts geben ohne Zustimmung der Aufseher. Zorn und Rachsucht beherrschen sie, Treue und Glauben und Frieden halten sie. Was sie sagen ist fester als ein Schwur. Das Schwören vermeiden sie, und halten es für schlimmer, als einen Meineid. — Alte Schriften studiren sie mit großem Fleiß, besonders das, was zum Nutzen der Seele und des Körpers gereicht. Sie forschen daher sehr für die Heilung von Krankheiten nach heilenden Wurzeln und nach den Eigenschaften der Steine (λίθων). — Josephus erzählt nun weiter, daß die in die Gesellschaft aufzunehmenden, ehe sie zu den gemeinschaftlichen Abwaschungen zugelassen wurden, ein Probejahr aushalten müßten, dann aber zwei Probejahre, ehe sie an den gemeinschaftlichen Mahlzeiten Theil nehmen dürften. Dann aber hätten sie einen schauervollen Eid abzulegen, daß sie Gott verehren, gerecht gegen die Menschen seyn, niemand verletzen, die Ungerechten hassen, den Gerechten aber förderlich, und allen Treue und Glauben halten wollten, besonders der Obrigkeit, weil Niemand die obrigkeitliche Gewalt ohne Gottes Willen bekomme. Ferner, daß sie die Wahrheit immer lieben, Diebstahl und unrechten Gewinn meiden, von ihren Geheimnissen, selbst wenn es das Leben kosten sollte, nichts an Andere verrathen, die Dogmen Anderer so, wie sie dieselben selbst empfangen hätten, lehren, und die Bücher ihrer Secte und die Namen ihrer Sendboten (τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα) bewahren wollten. Die, welche sich grober Sünden schuldig machten, wurden aus dem Orden ausgestoßen. Nach Gott verehrten sie am meisten den Namen des Gesetzgebers (Moses), und straften die am Leben, die ihm fluchten. — Mehr als alle andere Juden scheuen sie sich, am Sabbath etwas zu thun, und bereiteten nicht nur die Speise den Tag vorher, zündeten am Sabbath kein Feuer an, und wagten es nicht, ein Gefäß fortzurücken, oder auf die Seite zu gehen, um ihre Nothdurft zu verrichten. — Josephus rühmt ferner ihre Gleichgültigkeit bei Schmerzen und Martern und ihre Todesverachtung, und sagt: im letzten Kriege mit den Römern seyen viele aufs furchtbarste gemartert worden, damit sie dem Gesetzgeber fluchen, oder etwas ihnen nicht erlaubtes essen möchten, aber sie hätten es

und unreiner Speisen sehr freisinnig, die Essener aber genossen nur Wasser, Salz, Brod und Ysop; er nahm Theil an Gastmählern, die Essener aber aßen keine Speisen, die sie nicht selbst bereitet hatten. Er gestattete den Gebrauch des Oels (Matth. 6, 17. 26, 6. 7. Luc. 7, 38.), die Essener erklärten ihn für eine Verunreinigung. Jesus wählte seine Jünger ohne Probejahr; er verlangte von dem reichen Jüngling, der ihm nachfolgen wollte, nicht, wie die Essener, daß er sein Vermögen in die Gesellschaftskasse abliefern, sondern daß er es den Armen geben solle (Luc. 18, 22.); er lehrte nicht, die Ungerechten zu hassen, sondern das Unrecht zu tragen, und dem Ungerechten wohl zu thun; er brauchte bei seinen Heilungen weder Wurzeln, noch magische Steine; er hatte keine Geheimnisse, verpflichtete die Seinen nicht durch fürchterliche Eide zum Schweigen, zeigte in Gethsemane und am Kreuze keine essenische Unempfindlichkeit, sondern Gefühl für seine Leiden, und lachte nicht bei den Qualen des Kreuzes, spottete nicht seiner Henker, sondern betete für sie. Auch wußte er, wie wir später sehen werden, nichts von glückseligen Inseln, welche die Todten aufnehmen sollten. Es ist also sonnenklar, daß Jesus kein Zögling der essenischen Schule seyn konnte.

Daß er aber in den Evangelien nirgends als kämpfend gegen die Essener auftritt, erklärt sich aus der politischen Unbedeutenheit dieser Partei, ihrer geringen Zahl und ihrer Abgeschlossenheit, nach welcher sie weder im öffentlichen Leben hervortraten, noch gegen andere Parteien polemisirten und kämpften. Die Vermuthung aber, daß sie, da man nach Christi

---

nicht gethan, und nicht einmal freundlich zu ihren Henkern gesprochen, auch keine Thräne vergossen, sondern mitten in den Torturen gelacht und ihre Henker verspottet. Denn sie glaubten, die Körper der Menschen würden zwar im Tode zerstört, aber die Seelen seyen unvergänglich. Sie hatten nämlich die platonische Meinung, daß die Seelen vor der Geburt im reinen Aether lebten, aber aus Begierde zur Erde gezogen und durch die Geburt in einen Körper, gleich einem Gefängniß, eingesperrt, beim Leibestode aber befreiet würden, und die Guten auf glückselige Inseln jenseits des Oceans kommen, die Bösen aber in einen finstern, kalten, unterirdischen Strafort kommen würden. —

Zeit nichts weiter von ihnen vernehme, sich mit den Christen vereinigt hätten, entbehrt alles Grundes. Bei ihrer geringen Anzahl war ihr Verschwinden bei Zerstörung des jüdischen Staats ganz natürlich, wie denn auch dadurch die mächtige und zahlreiche Partei der Pharisäer verschwand. Daß aber die in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem eingeführte Gütergemeinschaft eine Nachahmung der Essener war, kann man nicht verkennen. Doch aber beruhte sie wenigstens auf keiner Anordnung Christi, wurde in keiner andern Gemeinde nachgeahmt, und auch in Jerusalem bald wieder aufgehoben.

§. 47.

Fortsetzung: das öffentliche Leben Christi.

Nach allen vier Evangelisten begann das öffentliche Leben Jesu, wo er auftrat als Verkündiger des Reiches Gottes vor dem Volke, zu der Zeit, als Johannes der Täufer am Jordan taufte, und viel Volk hinströmte (was auch der jüdische Geschichtschreiber Josephus berichtet), um sich taufen zu lassen. Nach Lucas trat Johannes im 15ten Jahre der Regierung des Cäsars Tiberius auf; die andern Evangelisten bestimmen über die Zeit nichts. Einstimmig aber berichten sie, daß auch Jesus zu Johannes kam und sich taufen ließ, und daß Johannes dabei ihn als den verheißenen Messias bezeichnet habe, indem er in diesem Glauben durch eine Taube, die bei der Taufe über Jesum schwebte, und welche Johannes als ein Symbol des Geistes Gottes ansah, bestärkt wurde. Ob einer von den Schülern des Täufers, Johannes und Andreas, welche nach Joh. 1, 37. den Täufer verließen und Schüler Jesu wurden, bei der Taufe Jesu gegenwärtig gewesen sey, ist ungewiß, und nach Joh. 1, 29 ff. nicht wahrscheinlich. Auch ist es nicht nöthig, darüber Nachforschungen anzustellen, weßhalb sich Jesus taufen ließ, da doch darüber nur Vermuthungen aufgestellt werden können. Es ist genug zu wissen, daß solche feierliche Lustrationen nach der Sitte damaliger Zeit gewöhnlich waren, und als Weihe zu heiligem Vornehmen betrachtet und gebraucht wurden.

Der vierte Evangelist erzählt, daß Jesus nach der Taufe in seine Heimath zurückgegangen sey, und begleitet von seinen Schülern, die ihm nachgefolgt seyen (Andreas, Johannes, Petrus und Philippus), am dritten Tage danach einer Hochzeit zu Cana in Galiläa beigewohnt, und da den Glauben seiner Jünger durch ein Wunder gestärkt und sich dann nach Capernaum begeben habe.

Nach den drei ersten Evangelien aber begab sich Jesus von der Taufe weg auf 40 Tage in die Wüste. Marcus erzählt nur einfach und kurz: „und er war allda in der Wüsten 40 Tage, und ward versucht von dem Satan, und war bei den Thieren, und die Engel dieneten ihm." Matthäus und Lucas aber erzählen, Christus habe 40 Tage und Nächte gefastet, und weder gegessen noch getrunken. Dieser Umstand ist wahrscheinlich durch die Sage nach dem Beispiele des Moses und des Propheten Elias gebildet worden. (5 Mos. 9, 9. 18. 1 Kön. 19, 8.). Daß bei dem Fasten, ja selbst bei dem Ausdruck „er aß nicht und trank nicht", nicht nothwendig an eine absolute Enthaltung von jeder Nahrung zu denken sey, zeigt Matth. 11, 18., wo es heißt: „Johannes (der Täufer) ist kommen, aß und trank nicht; so sagen sie, er hat den Teufel." Und doch wissen wir aus Matth. 3, 4. daß seine Speise in der Wüste war: „Heuschrecken und wilder Honig." Die Versuchung durch den Teufel aber, die Marcus nur andeutet, erzählen Matthäus und Lucas ausführlich, und geben das Zweigespräch zwischen Christus und dem Versucher. Da alle drei Evangelisten der Versuchung in der Wüste erwähnen, so muß man annehmen, daß schon in dem ersten Evangelium dieser Sache gedacht worden sey. Da jedoch keiner der Apostel oder Jünger des Herrn damals bei ihm war, so kann die Nachricht hiervon nicht aus ihren Erfahrungen genommen, sondern ihnen nur durch eine ihnen von Christo selbst gemachte Mittheilung bekannt geworden seyn. Daß sie nicht so, wie sie erzählt ist, als Geschichte betrachtet werden kann, darüber kann kein Zweifel seyn, und es fragt sich nur, ob ihr etwas Factisches zu Grunde liege, und was dieß sey. Wenn man bedenkt, daß Jesus gerade zu der Zeit, als er sich von Jo-

hannes taufen ließ, zum vollen Bewußtseyn seines hohen Berufs und der ihm dazu von Gott verliehenen Kräfte kam, und daß er sich in der Einsamkeit vorbereitete für das große zu beginnende Werk, so ist es schon psychologisch wahrscheinlich, daß er auch über die Mittel zur Erreichung seines Zwecks und zum Gebrauch seiner Kräfte mit sich selbst zu Rathe gegangen sey, und namentlich auch den Gedanken erwogen habe, ob nicht sein großer Zweck dadurch mächtig gefördert werden könne, daß er die allgemeine Erwartung seines Volks von einem politischen Messias benutze und sich zum politischen König seines Volks aufschwinge. Indessen mußte die reine Seele Jesu den unmoralischen Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, und den versucherischen Gedanken einer politischen Herrschaft schnell von sich weisen. Dieses als Thatsache anzusehen, welche sich nach der Taufe am Jordan ereignet habe, hat hohe innere Wahrscheinlichkeit, so wie auch, daß Jesus sich später gegen die Apostel über diese innere Thatsache seines Lebens geäußert haben mag. Doch die 40 Tage, das eben so lange Fasten und das Zwiegespräch mit dem Teufel ist Ausschmückung, welche die mündliche Ueberlieferung hinzugethan hat, woran um so weniger zu zweifeln ist, da Marcus weder des Fastens noch des Zwiegesprächs mit dem Teufel erwähnt. Die Veranlassung aber zur nähern Ausschmückung der einfachen innern Thatsache lag in dem Glauben der damaligen Zeit, nach welchem man das Aufsteigen aller unreinen oder gefährlichen Gedanken in dem Gemüth als Wirkung des Teufels, als des Einbläsers aller unsittlichen Gedanken, betrachtete, und in der eben so gemeinen Gewohnheit, den Wechsel der innern Gedanken in dialogische Form einzukleiden. Auch mußten die ersten Christen um so mehr bei dieser Versuchung Christi an den Teufel als Urheber denken, da sie ihn als Antichrist betrachteten, und also voraussetzten, daß er nicht werde unterlassen haben, dem Werke Christi gleich Anfangs eine falsche Richtung zu geben, und es dadurch zu vereiteln.

Die Erzählung von den nun folgenden Wunderthaten Christi, durch welche er die Wahrheit seiner Ankündigung, daß er der Messias sey, in dem Urtheile seiner Zeitgenossen legitimirte, kann hier füglich übergangen werden, da schon oben (§. 40.) das Nö-

thige über die Wunderthaten Jesu gesagt worden ist. Daß er sich als Mann von außerordentlichen Kräften, besonders in unvermittelten von ihm ausgehenden und plötzlichen Heilungen gezeigt habe, ist nach den evangelischen Berichten und den Aeußerungen des Apostel Paulus außer Zweifel. Auch hat es keine Bedeutung für uns, wenn die Ausleger das eine oder das andere Wunder als eine auf gewöhnlichem Wege erfolgte Thatsache darzustellen suchen; wozu bisweilen die evangelischen Berichte selbst eine Veranlassung geben, wie Matth. 9, 24. Joh. 5, 1—5. Denn diese Erklärungsart ist nicht nur in wenigen Fällen zulässig, sondern es kommt hierbei auf ein Mehr oder Weniger nicht an, da unser Glaube an Christum nicht auf seinen Wunderthaten ruhet. Dieses erkannte schon Luther, indem er in der Vorrede zum ersten Brief Petri (IX. Thl. S. 627.) scheibt: „Weil „vielmehr am Worte gelegen ist, denn an den Werken und Thaten „Christi, und wo man deren eins gerathen müßte, besser wäre, „daß wir der Werke und Historie ermangelten, denn des Worts „und der Lehre: so sind die Bücher billig am höchsten zu loben, „die am meisten die Lehre und das Wort des Herrn Christi han„deln. Denn wenngleich die Wunderwerke Christi nicht wären, „und wir nichts davon wüßten, hätten wir dennoch genug an „dem Worte, ohne welches wir nicht könnten das Leben haben."

Daß aber diese Wunderthaten Jesu ihren eigentlichen Zweck, die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen auf ihn zu lenken und ihm für seinen Unterricht Gehör und Glauben zu verschaffen, vollkommen erreichten, das bezeugen die Evangelisten einstimmig. Man sehe Matth. 4, 24 ff. Marc. 1, 28. 2, 1 f. und v. 13. Kap. 3, 7—9. 10, 1. Luc. 4, 14 ff. 8, 17 f. und v. 40. Joh. 6, 2. 7, 31. 10, 25.

Indem wir also die Wunderthaten Jesu übergehen, und sie den Biographen Jesu zu näherer Erörterung überlassen, gedenken wir hier nur der andern erfahrungsmäßigen Thatsachen des Lebens Jesu.

Bald, nachdem Jesus vom Jordan zurückgekommen war, wechselte er nebst seiner Familie den Aufenthaltsort, indem er Nazareth verlassend in Capernaum seinen Wohnsitz aufschlug. Er trat nun öffentlich auf als Lehrer, als lehrender Rabbi, bald in

der Synagoge, bald an öffentlichen Orten, wenn sich das Volk um ihn versammelte. Er beschränkte sich aber nicht etwa auf Capernaum, denn er mußte die, bis zu unsern Tagen immer bewährte Erfahrung machen, daß das Vortreffliche in seiner Heimath am wenigsten geachtet wird (Matth. 13, 54—58. Luc. 4, 24. Joh. 7, 7.); sondern er ging umher in ganz Galiläa und lehrte das Volk, das durch seine wundervollen Heilungen sehr zahlreich zu ihm gezogen wurde (Matth. 9, 25. Marc. 1, 39. 6, 1—6. Luc. 4, 16. 31. 37. 44. Kap. 8, 1.). Der Beifall, den er erhielt, war groß, und die jüngern Männer, welche in ihm den Messias erkannten, folgten ihm nach um seinen Unterricht immer zu hören. Denn der Unterricht der Weisen war damals hauptsächlich mündlich, weßhalb die Schüler sie immer begleiteten. Von diesen Schülern (μαθηταῖς) oder Jüngern, wie es Luther übersetzt hat, lesen wir Matth. 4, 10—22. 9, 9. Marc. 1, 16—20. 2, 14. Luc. 5, 3—11. 27. Joh. 1, 37 ff. Ihre Anzahl war gewiß sehr wechselnd, je nachdem die Umstände dem Einen oder dem Andern kürzere oder längere Zeit zu verweilen gestatteten. Daß ihrer, wie Lucas Kap. 10, 1. 17. ganz allein angibt, 70 gewesen seyen, ist gar nicht wahrscheinlich, und nichts als eine spätere Ueberlieferung, daher entstanden, daß nach 4 Mos. 11, 24. siebenzig Aelteste den Rath Mosis bildeten, und der hohe Rath zu Jerusalem 70 Beisitzer hatte.

Aus diesen Schülern aber wählte Jesus 12 aus, die er stets um sich hatte, und die er zu Verkündigern des Gottesreichs, zu seinen Abgesandten (daher Apostel, ἀπόστολοι, missi) an das jüdische Volk bestimmte, in der Zahl vermuthlich geleitet von der Zahl der 12 Stämme Israels. Matth. 10, 1 ff. Marc. 3, 14 ff. Luc. 6, 13 f. — Mit diesen Zwölfen, wie sie oft vorzugsweise genannt werden, scheint Jesus (denn außer allem Zweifel ist es nicht) eine gemeinschaftliche Kasse gehabt zu haben, in welche die Erträge ihrer Arbeiten flossen, und aus welcher die Ausgaben bestritten wurden. Diese Kasse führte der Apostel Judas Ischariot.

Die Ankündigung, mit welcher Jesus vor dem Volke auftrat, war die Ermahnung zu einer sittlichen Umänderung des Gemüths (thut Buße), indem die Eröffnung des Reiches Gottes, des

Messiasreichs, nahe bevorstehe. Matth. 4, 17. 23. Marc. 1, 14. 15. Luc. 4, 16 — 21. 43. Von Johannes dem Täufer als Messias bezeichnet, erklärte Jesus dagegen den Täufer für den Elias, der nach der Erwartung des jüdischen Volkes vor dem Messias erscheinen solle (Matth. 17, 10 f. Marc. 9, 11 f. Luc 7, 26 ff.). Jesus wurde nicht nur von seinen Jüngern, sondern auch von Vielen aus dem Volke als Messias anerkannt. Joh. 1, 41. 45. 49. Matth. 16, 13 — 20. Marc. 8, 27 ff. Luc. 9, 20. — Die Summa dessen, was er seinen Jüngern vortrug, ist in der sogenannten Bergpredigt Matth. Kap. 5 — 7. enthalten, die von Lucas (Kap. 6, 17 — 49.) unvollständiger angegeben wird, und deren Inhalt summarisch dieser ist: 1) sittliche Reinheit und Güte sey die erste Bedingung zur Erlangung des Gottesreichs (Matth. 5, 1 — 10.), was Jesus auch Joh. 3, 4. im Gespräche mit Nikodemus versichert *). 2) Die Jünger dürften es sich nicht befremden lassen, wenn sie verfolgt würden; denn es sey ihre Pflicht, als Boten und Zeugen des Lichts, die Wahrheit zu bezeugen; 3) er sey nicht gekommen, Gesetz und Propheten zu zerstören, sondern sie zur Vollendung zu bringen; 4) eine Gerechtigkeit, die bloß den Buchstaben des Gesetzes befolge ohne in dessen Geist einzudringen, sey nicht genug zum Gottesreiche (Kap. 5, 20.), was nun Jesus an den Geboten: du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst keinen falschen Eid thun, du sollst das Wiedervergeltungsrecht üben, näher erläutert (v. 21 — 48.) und dabei zeigt, wie er das „Vollenden des Gesetzes" verstehe; — 5) daß man nicht, wie die Pharisäer, das Gute aus Prunksucht thun (Kap. 6, 1 — 4.), auch nicht, wie sie, mit Gebeten öffentliches Aufsehen erregen dürfe (v. 4 — 15.), oder mit Fasten (v. 16 — 19.); — 6) daß die Seinen nicht von Begierde nach Reichthümern beherrscht werden dürften, sondern daß sie bei ihrem Beruf auf Gott vertrauen müßten (v. 19 — 34.); 7) daß sie Andere nicht

*) Die Worte Joh. 3, 4.: es sey denn, daß jemand von neuem geboren werde, sind falsch übersetzt. Das griechische ἄνωθεν heißt nie von neuem, sondern von der Zeit gebraucht: von Alters her, und vom Ort gebraucht: von oben herab. Und so steht es hier: von Oben herab, nämlich durch den Geist Gottes.

mit Strenge richten, aber auch sich schlechten Menschen nicht in Dienst begeben, sondern auf Gottes Hülfe hoffen, und überall andern das thun sollten, was sie selbst von ihnen begehrten (Kap. 7, 1—12.), — 8) daß sie die Beschwerden der Tugend nicht achten, sich aber vor Lehre und Beispiel falscher Lehrer hüten und nur auf die Früchte ihres Lebens sehen sollten (v. 13—20.), indem er dereinst die, welche ihn zwar als Messias anerkennten, aber innerlich des Reiches Gottes nicht würdig seyn würden, nicht für die Seinen anerkennen werde (v. 21 ff.). Denn nur reine Gesinnung und Gehorsam gegen Gottes Gesetz mache des ewigen Lebens würdig und theilhaft (Matth. 19, 16 ff.), daher er auch die Kinder wegen ihrer Unschuld für würdige Genossen seines Reichs erklärte (Matth. 19, 15 ff. Marc. 10, 13 ff. Luc. 18, 16 ff.).

Die stolze Verachtung, mit welcher Schriftgelehrte und Pharisäer auf die römischen Zolleinnehmer und auf das niedere Volk, als eine unheilige Masse, herabsahen, theilte er keineswegs, sondern fühlte mit der Unwissenheit des Volks, das er mit einer Heerde ohne Hirten verglich, das tiefste Mitleiden, und hielt sich eben daher für berufen, diese Armen und Kranken am Geiste und Herzen aufzusuchen und zu erleuchten und zu heilen (Matth. 9, 10 f. Marc. 2, 16 ff. Luc. 5, 29 f. 15, 1 ff.). Ja, er war so tief von dieser ächten Menschenliebe und seinem Beruf für Menschenwohl durchdrungen, daß ihm die, welche er für ein edleres Leben gewonnen hatte, höher standen als die, welche mit ihm durch Bande des Bluts verbunden waren (Matth. 12, 46 ff. Marc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 f.). Er erklärte daher auch das Gebot der Gottesliebe und Menschenliebe für das Höchste im mosaischen Gesetz (Matth. 22, 37 f. Marc. 10, 17 f. 12, 29 f. Luc. 10, 25 ff.), und dehnte die Menschenliebe auch auf die Feinde und Verfolger, auf feindliche Völker und andere Religionsverwandte aus (Matth. 5, 44 ff. Luc. 10, 29—37.), und wies die Jünger (Luc. 9, 52 f.) streng zurecht, als diese verlangten, er solle Feuer vom Himmel auf einen samaritanischen Flecken, wo man ihm die Aufnahme verweigert hatte, herabfallen lassen.

Er war überhaupt über die stolze Engherzigkeit seiner Nation, welche das Reich Gottes bloß für die Juden erwartete, und welche schon als Abrahams Nachkommen darauf ein ausschließ-

liches Recht zu haben glaubten, weit erhaben, und erkannte nicht nur, daß das Gottesreich nicht an Jerusalem und den Tempel gebunden (Joh. 4, 5 ff.), sondern daß es auch den Heiden bestimmt sey, und daß gerade die Juden, wenn sie sich desselben nicht würdig machen würden, nicht hineinkommen würden (Matth. 8, 11 ff. 21, 43. Luc. 13, 28—30. Joh. 10, 16. 26.).

Er legte darum auch keinen Werth auf die Werkheiligkeit der Pharisäer, quälte seine Jünger nicht mit Fasten (Matth. 9, 14 f. Marc. 2, 16. Luc. 5, 33.), forderte nicht von ihnen die bei den Pharisäern so strengen Lustrationen (Matth. 15, 1 f. Marc. 7, 1 f. Luc. 11, 37 f.) und heilte auch am Sabbath Kranke zum großen Aergernisse der Zeloten, welche dadurch die Sabbathsfeier entheiligt glaubten (Matth. 12, 1 f. Marc. 2, 23 f. Luc. 6, 1 ff. 13, 14 f. 14, 1 f. Joh. 7, 23. 9, 16.).

Die Natur und die Schicksale des Gottesreichs stellte er oft in Gleichnißreden und Lehrerzählungen dar, welche die Evangelisten bisweilen nur kurz andeuten, bisweilen auch in schöner Ausführung aufbehalten haben, so wie er auch andere wichtige Wahrheiten gern in dieser eindringlichen Lehrform darstellte (Matth. Kap. 13. Kap. 18, 23 ff. 20, 1 f. 21, 33 f. 22, 1—14. Kap. 25. Marc. 9, 2 ff. 12, 1 f. Luc. 8, 5 f. 13, 18 f. 14, 16 f. 15, 11 f. 16, 1 f. und Vers 19 ff. Kap. 18, 9 f. 19, 12 f.). — Solche Gleichnißreden finden sich im Evangelio Johannis nicht, dagegen zwei schöne Gleichnisse vom guten Hirten und vom Weinstock (Joh. 10, 1 ff. 15, 1 ff.) und eine bildliche Handlung Jesu, da er den Jüngern die Füße wusch, Joh. 13.

Bei der so offen dargelegten Bestrebung Jesu, das Volk durch Erweckung innerer Religiosität und durch ein höheres sittliches Leben zu erheben, und für einen vollkommenern religiösen Zustand zu bilden, welcher sich in der äußerlichen Gemeinschaft seiner Anhänger darstellen sollte, mußte Jesus alle die zu Feinden und Gegnern haben, welche an der äußerlichen Religiosität der herkömmlichen Gebräuche festhielten und die Herrschaft über die Gemüther des Volks in den Händen hatten. Und dieß waren die Schriftgelehrten, d. i. die Ausleger des mosaischen Gesetzes, die zugleich die Theologen und die Juristen der Nation

waren, weil das mosaische Gesetz eben so wohl bürgerliches als religiöses Gesetzbuch war; ferner die Pharisäer, die mächtigste und zahlreichste Partei unter den Juden, die mit Strenge an den durch Mosis Gesetz und durch die mündlichen Ueberlieferungen begründeten Gebräuchen und Lehren hielten, den Schein besonderer Frömmigkeit um sich verbreiteten, indem sie mehr fasteten, und mehr Zehnten und Almosen gaben, als das Gesetz vorschrieb, und den mächtigsten Einfluß hatten auf das Volk und den hohen Rath, dessen Beisitzer zum größern Theile zu ihrer Secte gehörten; — endlich die Sadducäer, eine freisinnige Secte, welche die mündlichen Ueberlieferungen der Rabbinen verwarf, stolz und hart war, aber nur eine geringe Zahl, hauptsächlich reicher Mitglieder zählte, welche in den öffentlichen Angelegenheiten mit den Pharisäern zu stimmen pflegten, weil sonst, wie Josephus bemerkt, das Volk sie nicht geduldet haben würde.

Der große Beifall, den Jesus beim Volke fand, erregte die Aufmerksamkeit und den Neid der Schriftgelehrten und Pharisäer, und der geringe Werth, den er auf die äußerliche Frömmigkeit in Gebräuchen, welche sie zur Schau trugen, legte, weckte ihren Haß. Sie beschickten ihn nicht nur und stellten ihn zur Rede, sie forderten von ihm nicht nur, er solle ein Zeichen vom Himmel geben, daß er der Messias sey (Matth. 16, 1 ff. Marc. 8, 11 f. Luc. 11, 16.), sondern sie hielten auch Rath, wie sie ihn, jedoch ohne Aufsehen beim Volke zu erregen, auf die Seite schaffen und umbringen könnten (Matth. 12, 14. Marc. 3, 6. Luc. 20, 19. Joh. 7, 1. 11, 47. 53.). Da sie, aus Furcht vor dem Volke, nicht gern selbst Hand an ihn legen wollten, so suchten sie die Sache so einzuleiten, daß er, wo möglich, des Aufruhrs gegen die Römer beschuldigt werden könnte, damit dann diese durch ihren Prokurator die Todesstrafe über ihn verhängen sollten. Diesen Zweck hatte die Anfrage: ob es recht sey, dem Kaiser den Kopfzins zu bezahlen (Matth. 22, 15 ff. Marc. 12, 15 ff. Luc. 20, 19 ff.). Jesus bewährte es aber im Kampfe mit dieser mächtigen und herrschenden Partei, daß ihm die Wahrheit über alles gehe (Joh. 18, 37.). Er hing nicht den Mantel nach der Hofluft, sondern tadelte mit Freimuth, was an den Pharisäern zu tadeln war (Matth. 15, 1—20. Marc. 7, 1 f. Luc. 11, 37 f.), entzog sich

doch aber öfterer ihren Nachstellungen dadurch, daß er sich in solche Gegenden begab, wohin ihre Macht nicht reichte (Matth. 15, 21. Marc. 3, 7.).

Indessen erkannte Jesus wohl, daß es zwischen ihm und seinen mächtigen Gegnern zu einer Entscheidung kommen müsse, und er war auch darüber nicht zweifelhaft, daß er ihnen unterliegen werde, und daß seine Feinde ihre Anklage auf Aufruhr gegen die Römer richten würden, um durch den römischen Landpfleger das thun zu lassen, was sie selbst zu thun vor dem Volke nicht wagten. Auch ist kein Zweifel daran, daß Jesus das ihn erwartende Geschick als einen über ihn verhängten Rathschluß Gottes ansah, und daß er seinen Tod, als Messias, nach den Weissagungen der Propheten, also nach der Weissagung vom Knechte Gottes Jes. 53., als eine göttliche Vorherbestimmung erwartete, und daher sich selbst als ein Sühnopfer für den sündigen Zustand seiner Zeitgenossen betrachtete. Diese in seiner Seele allmählig festgewurzelte Erwartung theilte er daher auch seinen Jüngern mit, als er im Begriff war, mit ihnen zum Osterfeste nach Jerusalem zu pilgern. Diese dagegen waren für diese Erwartung noch so wenig empfänglich, daß sie seinen Tod mit ihren messianischen Vorstellungen noch gar nicht in Einklang zu bringen wußten (Matth. 16, 21. 17, 22. 20, 17 f. Marc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. Luc. 18, 31. 24, 7. Joh. 12, 7. 13, 1.). Er sah überhaupt vorher, daß das Licht, das er verkündigte, einen gewaltigen Kampf mit der Macht der Finsterniß werde bestehen müssen, und daß die nächste Folge der Bildung seiner Gemeinde nicht der Friede, sondern Zwietracht und Verfolgung seyn werde (Matth. 10, 17—35. Luc. 12, 49 ff.).

Voll von Todesgedanken, aber auch mit dem festen Entschlusse, sein Schicksal, als eine göttliche Schickung, zu erfüllen, brach er nach der Erzählung der drei ersten Evangelisten von Galiläa auf, um in Gesellschaft seiner Jünger das Osterfest in Jerusalem zu feiern (Matth. 9, 1 f. Marc. 10, 1 f. Luc. 17, 11.). Er kündigte den Zwölfen, die seine eigentliche Umgebung bildeten, seinen bevorstehenden Tod an (Matth. 20, 17. Marc. 10, 32. Luc. 18, 31 ff.), und erklärte den Aposteln unverholen, daß ihre Erwartung, politische Macht im Reiche Gottes zu bekommen, eine

eitle sey (Matth. 20, 20 — 28. Marc. 10, 35 ff. Luc. 18, 14 ff.). — Als er in die Gegend von Jericho kam, schloß sich eine große Menge galiläischer Pilger, die ihn kannten und verehrten, an ihn an (Matth. 20, 24. Marc. 10, 41. Luc. 18, 31.), und bereiteten ihm einen feierlichen Einzug in Jerusalem, indem sie ihn als Messias, als König Israels, begrüßten (Matth. 21, 1 — 11. Marc. 11, 1 — 10, Luc. 19, 29 ff. Joh. 12, 12 — 14.). Man hat aber dieser Scene, welche Jesus nicht hindern konnte, zu viel Wichtigkeit beigelegt, wenn man meinte, sie sey die nächste Veranlassung für die jüdischen Obern gewesen, Gewalt gegen Jesum zu brauchen. Denn der festliche Jubel von wenn auch 100 Galiläern, verlor sich ganz in dem Getümmel der vielen tausend Pilger, welche zum Osterfeste zu den Thoren Jerusalems einströmten. Auch geschah das, was die Evangelisten erzählen, nicht in den Gassen der Stadt, sondern noch auf dem Wege vor den Thoren derselben (Luc. 19, 39. 40.) und der Entschluß der Priester und Pharisäer, Jesum aus dem Wege zu räumen, war längst vorher gefaßt.

Die Seelenstimmung Jesu war zu ernst und feierlich, als daß er auf diese Demonstration des Volks hätte großen Werth legen sollen. Als er nahe bei der Stadt sie nebst dem Tempel überblickte, da trat das schreckliche Schicksal, das sich Jerusalem und das Volk durch seinen fanatischen Haß gegen die Römer bereiten mußte, vor seine Seele und er vergoß Thränen darüber, daß doch sein Volk in seiner gefährlichen Verblendung so fest beharrete. Matthäus und Marcus lassen dieses zwar nicht am Tage des Einzugs, sondern erst am folgenden Tage geschehen (Matth. 24. Marc. 13.), wahrscheinlicher aber ist Lucas Bericht, daß diese Gemüthsbewegung Jesu beim Einzug geschehen sey (Luc. 9, 41 ff.) und daß er am folgenden Tage nach Kap. 21, 5 ff. auf diesen Gegenstand im Gespräche mit seinen Jüngern abermals zurückgekommen sey.

Bei dieser Gemüthsstimmung erklärt sich auch der Auftritt im Tempel. Als nämlich Jesus am Tage des Einzugs in den Tempel kam, und den lärmenden Handel sah, der im Vorhofe des Tempels von den Geldwechslern und den Verkäufern der Opferthiere getrieben wurde, so contrastirte dieß mit seiner feier-

lichen Gemüthsstimmung und mit seinem tiefen Gram über seines Volks Verblendung so, daß er die Käufer und Verkäufer voll tiefen Unwillens aus dem Heiligthum vertrieb, obgleich dieser Handel sich auf einen längern, von der Obrigkeit geduldeten Gebrauch stützte. Die That war der Ausdruck theils eines tiefen in Jesu Brust aufwallenden Gefühls des Schmerzes über den unheiligen Sinn der jüdischen Obern, welche das über ihrem Haupte schwebende Schwert nicht erkannten oder nicht achteten, theils eine Folge des Bewußtseyns, daß sein Tod nahe bevorstehe, und daß er das, was er noch thun wolle, bald thun müsse (Matth. 20, 12 — 16. Marc. 11, 15 — 19. Luc. 19, 15 — 48.). Der Evangelist Johannes läßt zwar (Joh. 2, 13 ff.) diese Begebenheit am Anfange des Lehramts Jesu, bei seinem ersten Hinaufgang zum Osterfeste, geschehen, aber es ist psychologisch weit wahrscheinlicher, daß sie am letzten Osterfeste, das Jesus feierte, erfolgt ist, wie die andern Evangelisten berichten. Nachdem Jesus seiner Pilgerpflicht genügt und den Tempel besucht hatte, so herbergte er nicht zu Jerusalem, sondern begab sich nach Bethanien, einem nahen Flecken, zu Simon, dem Aussätzigen, kam aber des andern Morgen in die Stadt und lehrte das Volk im Tempel (Matth. 21, 17 ff. Marc. 11, 3. 11. Luc. 21, 27.). Da ihn die Aeltesten über das Austreiben der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel zur Rede setzten, so gab ihm dieses Gelegenheit, den Priestern und Pharisäern unumwunden die Wahrheit zu sagen. Denn er hatte von ihnen keine Aenderung des Sinnes zu hoffen, und wußte wohl, daß dieses die letzten Reden seyen, die er mit ihnen wechsele (Matth. 21, 23. Kap. 22 — 25. Marc. 11, 27 ff. Kap. 12. u. 13. Luc. Kap. 20 — 21.).

Hierauf gingen, zwei Tage vor Ostern, seine Feinde zu Rathe, wie sie ihn aus dem Wege räumen könnten (Matth. 26. Marc. 14, 1 f. Luc. 22, 1 f.). — Es lag ihnen besonders daran, sich der Person Jesu in der Stille und heimlich zu bemächtigen, weil sie bei einem öffentlichen Angriff auf ihn im Tempel, wo er alle Tage erschien, das Volk fürchteten. Ein willkommenes Mittel bot ihnen der Apostel Judas dar, der sich gegen Geld erbot, den nächtlichen Aufenthaltsort Jesu ihnen an-

zuzeigen und die Polizeiwache, die ihn greifen sollte, selbst zu führen (Matth. 26, 24. Marc. 14, 10.).

Als nun Jesus aus Bethanien sich nach Jerusalem begab, um dort das Osterlamm mit den Zwölfen zu essen und Ostern zu feiern, so ging er des Nachts in einen abgelegenen Garten am Oelberg, um dort zu übernachten. Bei der letzten Abendmahlzeit mit seinen Jüngern ordnete er die sinnvolle Feier seines Todes an, im Gebrauch von Brod, das gebrochen, und von Wein, der ausgegossen werden sollte. Indem aber Jesus einen geheimen nächtlichen Aufenthaltsort außerhalb Jerusalem wählte, that er nur, was die Pflicht der Lebenserhaltung gebot, während er am Tage im Tempel war, und der Pflicht des Lehrens oblag. Er wußte aber wohl, was Judas, der Verräther thun wollte, und darum trat bei ihm, als er am Oelberg angekommen war, eine Gemüthserschütterung ein, welche der beste Beweis ist, daß er menschlich fühlte und kein Fanatiker war. Am schönsten hat sie Matthäus beschrieben (Matth. 26, 36 ff.). Marcus und Lucas halten sie etwas kürzer, und Johannes hat sie bloß angedeutet (Joh. 12, 27. 13, 21.). Wenn Manche der Meinung waren, diese Gemüthserschütterung Jesu sey unerklärlich, da er entschlossen gewesen sey zu sterben und gewußt habe, daß ihn Gott von den Todten auferwecken werde, so vergessen sie ganz die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Herzens, in welchem die Gefühle und Gemüthsstimmungen oft einen plötzlichen Umschlag erleiden, dessen Entstehen auch in der tugendhaftesten und vollkommensten Seele nicht verhindert werden kann, den aber der Tugendhafte nicht zur That werden läßt, sondern das Gefühl durch die Kraft seines Geistes wieder bemeistert. Es ist eine bekannte Erfahrung, daß auch tapfere Helden, welche dem Tode hundertmal furchtlos in die Augen sahen, doch unter besondern Umständen von der Todesfurcht erschüttert wurden, und daß unter besondern Umständen der festeste Wille und die größte Entschlossenheit plötzlich in Verzagen umschlagen kann. Und solche äußerliche Umstände waren bei Jesu in jenem Augenblick vorhanden. Mit tiefer Bewegung des Herzens hatte er die letzte Mahlzeit mit den Seinen gehalten und das Gedächtnißmahl seines Todes eingesetzt. Jetzt war er mit den Eilfen in einsamer Nacht am

Oelberg, denn Judas hatte ihn verlassen, um ihn an der Spitze der Schaarwache zu suchen und greifen zu lassen. Die Stille der Nacht, die tiefe Einsamkeit, die arglose Sicherheit der Apostel, die sich dem Schlafe überließen, und die Erwartung, daß der Verräther jeden Augenblick erscheinen werde, — alle diese Umstände erklären diesen Wechsel der Gemüthsstimmung vollkommen, der übrigens schnell an Jesu vorüberging, und sich in Ergebung in Gottes Rath auflöfete.

Endlich erschien der Verräther mit der priesterlichen Schaarwache, und man führte Jesum gleich in der Nacht zu dem Hohenpriester Caiphas (nach Johannes erst zu Hannas und dann zu Caiphas), wo sich schon ein Theil der Beisitzer des hohen Raths versammelt hatte, um das Opfer ihres Hasses zu empfangen und schnell, noch vor Anbruch des Tages, zu verurtheilen, damit Jesus schon in den Händen der Römer wäre, wenn der Tag anbräche, und das Volk dann keinen Versuch machen könne, Jesum aus ihren Händen zu befreien. In dieser Nacht geschah die Verläugnung Petri, welche alle Evangelisten berichten. Am Morgen überlieferte der hohe Rath Jesum, nachdem er für des Todes schuldig erklärt worden war, dem römischen Statthalter Pontius Pilatus, um das Todesurtheil zu vollziehen. Die Anklage lautete nach dem Zeugnisse aller Evangelisten darauf, daß Jesus, als Messias, das Volk zur Empörung gegen die Römer habe reizen wollen, welche Anklage Pilatus auch in der Ueberschrift des Kreuzes Jesu ausdrückte. Wahres und Falsches war in dieser Anklage boshaft vermischt. Das Wahre war, daß Jesus sich für den von den Propheten Verheißenen erklärt hatte, und daß seine Jünger und viele aus dem Volke an ihn als den Messias glaubten. Das Falsche, daß er sich zum König aufwerfen wolle, das Volk gegen die Römer empöre und Aufruhr zu stiften suche, wofür auch nicht der geringste Grund vorlag, da Jesus jede politische Parteiung sorgfältig gemieden hatte, und das völlig gegründet war, was er nach Johannes (Kap. 18, 33 ff.) zu Pilatus darüber sagte. Auch stimmen alle vier Evangelisten darin überein, daß Pilatus an Jesu keine Schuld fand, und Versuche machte, ihn zu retten, wohin namentlich auch der gehörte, daß er die Juden zu bewegen suchte,

daß sie ihn ersuchen möchten, von dem Begnadigungsrechte, das er zu Ostern zu üben pflegte, für Jesum Gebrauch zu machen, daß aber die Juden einmüthig um die Begnadigung eines Mörders, Barrabas, baten, und darauf drangen, daß Jesus gekreuzigt werden sollte. — Daß Pilatus Jesum, als einen Galiläer, erst noch zu Herodes geschickt habe, erwähnt bloß Lucas; daß aber Pilatus Jesum, nachdem er gegeißelt worden, den Juden noch einmal mit den Worten vorgestellt habe: „sehet welch ein Mensch!" berichtet bloß Johannes. Dagegen lesen wir bloß bei Matthäus, daß sich Pilatus ein Gefäß mit Wasser habe bringen lassen, die Hände gewaschen und seine Unschuld am Tode Jesu erklärt, das Volk aber das frevelhafte Wort ausgerufen habe: „sein Blut komme über uns und unsre Kinder!"

Alle Evangelisten aber erzählen, daß Jesus nun gegeißelt wurde, daß man ihm zum Spott einen Purpurmantel umgab, eine Dornenkrone aufsetzte, ihn höhnisch als König der Juden grüßte und mißhandelte, dann aber ihn in seinen gewöhnlichen Kleidern nach Golgatha zur Kreuzigung abführte. Nach Matthäus, Marcus und Lucas trug Jesus das Kreuz nicht selbst, sondern man nöthigte einen gewissen Simon von Cyrene, ihm das Kreuz nach Golgatha zu tragen; nach Johannes aber trug Jesus das Kreuz selbst. Alle Evangelisten erzählen einstimmig, daß mit Jesu zwei Missethäter gekreuzigt wurden, einer zu seiner Rechten, der andere zur Linken, daß die römischen Soldaten sich in Jesu Kleider theilten, und daß die Ueberschrift seines Kreuzes die Anklage mit den Worten ausgesprochen habe: „Jesus, der Juden König."

In der weitern Erzählung der Begebenheiten aber weichen nun die Evangelisten von einander ab.

Nach Lucas sprach Jesus, nachdem er gekreuzigt war, das schöne Wort: „Vater vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie thun!" was so ganz dem Charakter dessen gemäß ist, der gebot: segnet, die euch fluchen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.

Nach Matthäus, Marcus und Lucas wurde nun Jesus von seinen Anklägern und vom Volke verspottet, was Johannes nicht erwähnt. Nach Matthäus spotteten seiner auch die beiden mit-

gekreuzigten Uebelthäter, nach Lucas aber that dieses nur der eine, der andere aber sprach zu Jesu: Herr, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst! und Jesus antwortete: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn. Dieses Zwiegespräch, das Lucas Jesu und dem Schächer in den Mund legt, hat keine innere Wahrscheinlichkeit. Denn der Schächer konnte Jesum wohl für unschuldig, aber er konnte nach seinen jüdischen Begriffen einen Gekreuzigten und Sterbenden ohnmöglich für den Messias halten. Lucas kann daher dieses Zwiegespräch wohl nur aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft haben.

Des Umstandes, daß Jesus, als er gedürstet habe, mit einem in Essig getauchten Schwamm getränkt worden sey, gedenken Matthäus, Marcus und Johannes.

Nach Matthäus, Marcus und Lucas entstand, als Jesus am Kreuze hing, von der 6ten Stunde (Mittag) an bis zur neunten eine Finsterniß über das ganze Land, wovon Johannes nichts erzählt.

Nach Matthäus und Marcus rief Jesus um die 9te Stunde aus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" — Die Worte sind aus Ps. 22, 2 genommen, aber nicht vollständig angeführt; denn vollständig lauten sie: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen! Ich heule, aber meine Hülfe ist ferne." Dieser Ausruf drückt daher nicht einen Zweifel oder Unglauben an die Hülfe Gottes aus, sondern bloß das Schmerzgefühl über deren Verweilen, und er ist uns ein vollgültiger Beweis, daß Jesus kein Schwärmer war, der in fanatischer Ueberspannung den Schmerz nicht gefühlt hätte. Ob aber gleich Lucas und Johannes diesen Schmerzensruf nicht berichten, so haben wir doch noch ein älteres Zeugniß dafür, als die Evangelien sind, indem der Brief an die Hebräer Kap. 5, 7 sagt: „daß Christus in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen zu dem geopfert habe, der ihm von dem Tode konnte aushelfen."

Dagegen erzählt wieder Johannes allein, daß auch die Mutter Jesu in der Nähe des Kreuzes gewesen sey, und daß Jesus seine Mutter dem Johannes zur Pflege empfohlen habe.

Einstimmig berichten die Evangelisten, daß Jesus um die 9te Stunde mit einem lauten Ausruf verschieden sey. Matthäus und Marcus geben den Inhalt des Ausrufs nicht an. Nach Lucas aber rief Jesus: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist"; nach Johannes: „es ist vollbracht."

Nach Matthäus, Marcus und Lucas zerriß beim Tode Jesu der Vorhang im Tempel vor dem Allerheiligsten von oben an bis unten in zwei Stücke; ein Umstand, der aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft zu seyn scheint. Noch mehr aber ist dieses der Fall mit der nur bei Matthäus befindlichen Erzählung, daß beim Tode Jesu die Erde erbebt sey, die Felsen zerrissen, die Gräber aufgethan worden, und viele Leiber der Heiligen neu belebt aus den Gräbern hervorgegangen, und nach der Auferstehung Jesu in der heiligen Stadt erschienen seyen. Weder Marcus noch Lucas noch Johannes erwähnen dieser Ereignisse, welche unverkennbar eine Ausschmückung mündlicher Ueberlieferung sind.

Des Umstandes, daß der römische Hauptmann ausgerufen habe: dieser ist wahrlich Gottes Sohn, oder, wie Lucas sich vorsichtiger ausdrückt, ein frommer Mann gewesen, — gedenkt Johannes nicht, dagegen dieser wieder erzählt, daß man den beiden Schächern, um ihren Tod zu beschleunigen, die Beine gebrochen habe, aber Jesu nicht, weil er schon todt gewesen sey, daß aber einer der Kriegsknechte ihm mit dem Speere die Seite geöffnet habe, worauf Blut und Wasser herausgeflossen sey, — wovon die andern Evangelisten nichts berichten.

Gleichmäßig berichten alle Evangelisten, daß ein Freund Jesu, Joseph von Arimathia, sich den Leichnam Jesu von Pilatus erbeten, und ihn in seinem eignen Felsengrabe beigesetzt habe, und daß das Grab mit einem großen Steine verschlossen worden sey. Johannes aber gibt noch näher an, daß Joseph gegen hundert Pfund Myrrhen und Aloe und andere Specereien zur Einbalsamirung des Leichnams verwendet und ihn in Tücher, mit Specereien getränkt, eingewickelt habe. Dagegen findet sich die Erzählung, daß die Priester am andern Tage das Grab Jesu mit römischer Wache hätten besetzen lassen, damit die Jünger den Leichnam Jesu nicht stehlen und etwa vorgeben möchten, er

sey auferstanden, bloß bei Matthäus, und ist ohne Zweifel nur eine in der mündlichen Ueberlieferung geschehene Ausschmückung der Sache. Denn davon, daß ihn Gott vom Tode erwecken würde, hatte Jesus nur kurz vorher im engsten Vertrauen zu den Aposteln gesprochen, was den Feinden Jesu schwerlich hat bekannt werden können.

Nach Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes waren mehrere Frauen aus Galiläa, die Jesum kannten und ihm gedienet hatten, bei seiner Kreuzigung gegenwärtig und schauten von fern zu. Matthäus und Marcus nennen unter ihnen Maria Magdalena, die Mutter Jakobi, und Salome die Mutter der Kinder Zebedäi; Lucas sagt bloß: „Jesu Verwandte und Weiber", ohne sie zu nennen; Johannes aber nennt ausdrücklich die Mutter Jesu, seiner Mutter Schwester Maria, Cleophas Weib, und Maria Magdalena. Nach Matthäus und Lucas waren diese Frauen auch beim Begräbniß Jesu zugegen, und sahen, wohin er gelegt ward; Marcus aber und Johannes gedenken dieses Umstandes nicht.

Am Morgen der Auferstehung kamen sehr früh noch vor Tages Anbruch Maria Magdalena und Maria Jakobi, nach Marcus auch Salome, nach Lucas die beiden Marien und Johanna, nach Johannes bloß Maria Magdalena, zum Grabe Jesu. Nach Marcus und Lucas hatten sie Specereien bei sich; nach Matthäus kamen sie bloß das Grab zu besehen.

Matthäus erzählt nun weiter: wie die Frauen zum Grabe gekommen, so sey ein Erdbeben geschehen; ein Engel des Herrn, seine Gestalt wie ein Blitz und sein Kleid weiß wie Schnee, sey vom Himmel herabgestiegen, habe den Stein vor dem Grabe weggewälzt, und den Frauen gesagt: Christus sey auferstanden, und sie sollten dieß, und daß Christus vor ihnen hingehen werde in Galiläa, den Jüngern ansagen. Als sie davon geeilet, sey Jesus selbst ihnen entgegengekommen und habe dasselbe zu ihnen gesagt. Darauf seyen die Eilf nach Galiläa auf einen Berg gegangen, dahin sie Jesus beschieden gehabt habe. Da hätten sie ihn gesehen und seyen vor ihm niedergefallen, etliche aber hätten noch gezweifelt. Jesus habe ihnen darauf gesagt: daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden

übergeben sey, und ihnen befohlen, auszugehen zu allen Völkern und sie zu taufen. — Offenbar kann dieser ganz mangelhafte Bericht nicht aus der Feder des Matthäus, eines Apostels und Augenzeugen, geflossen seyn; denn er widerspricht dem, was die andern Evangelisten und was der Apostel Paulus erzählen, geradezu. Nach den andern Berichten war, als die Frauen am Grabe erschienen, die Auferstehung schon geschehen und der Stein, der das Grab verschloß, bereits abgewälzt.

Marcus berichtet, daß die Frauen, da das Grab offen war, hineingeschauet und darin einen Jüngling in einem langen weißen Kleide (Engel) gesehen hätten, der zu ihnen gesagt hätte, Christus sey auferstanden, und sie sollten dieß den Jüngern sagen, und daß er vor ihnen nach Galiläa gehen werde, wo sie ihn sehen sollten. — Dann sey Jesus am ersten der Maria Magdalena erschienen, die es den Jüngern verkündigt hätte, doch ohne bei ihnen Glauben zu finden. Hierauf habe sich Jesus zween Jüngern, die über Feld gegangen, in einer andern Gestalt gezeigt, denen die andern Jüngern aber auch nicht geglaubt hätten; zuletzt aber habe er, als die Eilf zu Tische saßen, sich diesen geoffenbart, ihren Unglauben an seine Auferstehung gescholten, ihnen den Auftrag ertheilt, auszugehen in alle Welt und das Evangelium zu verkündigen, und ihnen Wunderkräfte verheißen zu ihrer Legitimation. Zuletzt schließt der Bericht: „Und der Herr nachdem er mit ihnen geredet hatte, ward er aufgehoben zum Himmel und sitzet zur rechten Hand Gottes." — Daß dieses Aufheben zum Himmel in Gegenwart der Apostel geschehen und von ihnen gesehen worden sey, liegt nicht in den Worten.

Nach Lucas gingen die Frauen in das offene Grab, wo zwei Männer in glänzenden Kleidern zu ihnen traten, und ihnen sagten: Christus sey auferstanden, wie er ihnen, da er noch in Galiläa gewesen, vorhergesagt habe. Die Frauen eilten, dieses den Aposteln und den andern Jüngern zu verkündigen, die aber die Nachricht nicht glaubten. Doch ging Petrus hin und untersuchte das Grab, das er zu seiner Verwunderung leer fand. (Daß er Christum auf diesem Gange gesehen habe, sagt zwar Lucas nicht, aber er setzt es voraus nach Luc. 24, 34 und es be-

zeugt es Paulus 1 Kor. 15, 5). Hierauf trat Jesus zu zwei Jüngern, die über Feld nach Emahus gingen und gab sich ihnen zu erkennen, und die Jünger erzählten es bei ihrer Rückkunft den andern Aposteln und Jüngern, welche ihnen auch die frohe Kunde mittheilten, daß der Herr wahrhaftig auferstanden und Simoni erschienen sey. Endlich trat Jesus mitten in die Versammlung der Eilfe, zeigte ihnen Hände und Füße, daß er es wirklich sey, aß mit ihnen, eröffnete ihnen den Sinn der alttestamentlichen Weissagungen von dem Messias, und befahl ihnen in Jerusalem zu bleiben bis der Geist Gottes über sie werde ausgegossen seyn. „Darauf — schließt Lucas — führte er sie hinaus bis gen Bethanien, hob die Hände auf, und segnete sie. Und es geschah, da er sie segnete, schied er von ihnen, und fuhr auf gen Himmel." (Auch hier liegt nicht in den Worten, daß die Jünger das Aufsteigen gesehen hätten.)

Nach Johannes endlich kam früh nur Maria Magdalena allein zu dem Grabe. Da sie es offen sieht, so läuft sie zu Petrus und Johannes, und sagt ihnen, daß Christi Leib aus dem Grabe weggenommen sey. Die beiden Jünger gingen zum Grabe und fanden es so, und kehrten zurück. Maria aber blieb vor dem Grabe stehen, weinte, und erblickte, als sie wieder ins Grab schaute, zween Engel in weißen Kleidern sitzen, und da sie sich umwendet, stehet Jesus vor ihr, den sie nicht erkennt und für den Gärtner hält, bis er sich ihr zu erkennen gibt. Da eilt sie nun zu den Jüngern und verkündigt, daß sie den Herrn gesehen habe. Am Abend nun, da die Jünger versammelt waren, tritt Jesus zu ihnen ein, zeigte ihnen seine Hände und seine Seite, zum Zeugniß daß er es sey, und gab ihnen den Auftrag, als seine Gesandten auszugehen, indem er sie zugleich anblies, und zu ihnen sprach: „Nehmet hin den heiligen Geist" ꝛc. Bei dieser Versammlung war der Apostel Thomas nicht gewesen, und verweigerte seinen Mitaposteln den Glauben an ihre Aussage. Nach Verfluß von acht Tagen aber, als die Jünger abermals versammelt waren, tritt Jesus wieder unter sie und zeigt dem Thomas seine Hände und seine Seite, worauf dieser auch glaubt. — Nach dem letzten 21sten Kapitel des Johannes erscheint Jesus zum dritten Male seinen Jüngern am Galiläischen

See. Es ist aber schon oben bemerkt worden, daß dieses Kapitel nicht von Johannes herrühren kann, sondern ein späterer Zusatz von anderer Hand ist.

Darin stimmen also alle Berichte überein, daß die Frauen frühe vor Tagesanbruch zum Grabe gekommen seyen und es geöffnet gefunden haben, daß sie, nicht die Apostel, ein Gesicht der Engel gesehen, und hierauf den Jüngern die Auferstehung verkündigt hätten, und daß bald darauf Jesus sich den versammelten Aposteln lebend gezeigt habe.

Im Uebrigen aber sind die Berichte sehr abweichend, ja sich zum Theil widersprechend. Nach der sehr unbestimmten Erzählung im Matthäus, die gewiß nicht von dem Apostel Matthäus selbst herrührt, sondern von dem spätern Ueberarbeiter seines Evangeliums, soll Jesus die Jünger nach Galiläa beschieden und sich ihnen dort erst, und zwar nur einmal auf einem Berge gezeigt haben; eine Erzählung, die geradezu mit dem, was Paulus 1 Kor. 15, 5—8 sagt, im Widerspruch stehet; nach Marcus, Lucas und Johannes aber sah er sie wiederholt in Jerusalem, und Lucas führt an, Jesus habe den Jüngern ausdrücklich geboten, vor dem Pfingstfeste nicht von Jerusalem zu weichen.

Bei dieser Differenz der Berichte muß es uns sehr schätzbar seyn, ein Zeugniß, das älter ist als die vier Evangelien zu haben, nämlich das des Apostel Paulus 1. Kor. 15, 4 ff. Dieser nämlich führt an, daß Jesus nach seiner Auferstehung gesehen worden sey, zuerst von Kephas (Petrus), darnach von den Zwölfen (von den Aposteln), dann von Jakobus, hierauf von mehr als 500 Brüdern (Christen) auf einmal, von denen noch mehrere lebten, und endlich von ihm (Paulus, auf seiner Reise nach Damascus). Dieses Zeugniß ist wichtig, da Paulus vorher ein Pharisäer und eifriger Feind der Christen war. Wäre es dem jüdischen hohen Rath gelungen, das Zeugniß der Apostel von der Auferstehung Jesu als ein falsches zu erweisen, so würde weder er noch andere Priester und Pharisäer an Christum haben glauben können. Auch hatte Paulus mit Petrus, Johannes, Jakobus Umgang, und war mehr als einmal in der Gemeinde zu Jerusalem. Auch ruhte sein ganzer Glaube an Jesus

als den Christus auf der Thatsache der Auferstehung, indem er selbst 1 Kor. 15, 14 schreibt: „ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich."

Trotz aller Verschiedenheit der Berichte über die Auferstehung Jesu stehet doch so viel unumstößlich fest, daß Christus nach seiner Kreuzigung sich seinen Jüngern wieder lebend gezeigt, und sie von seiner Wiederbelebung auf das Festeste überzeugt habe. Wir haben hierüber freilich bloß das Zeugniß der Apostel und anderer unmittelbaren Schüler des Herrn, auf das sich auch der jüdische Geschichtschreiber Josephus in der vorhin angezogenen Stelle beruft; wir können aber auch kein anderes Zeugniß erwarten. Die Hauptsache war ja dieß, die Einerleiheit der Person zu erkennen, d. i. gewiß zu wissen, daß der, den man nach dem Passahfeste lebend sah, derselbe wirklich sey, den man am Tage vor dem Passah ans Kreuz geschlagen habe. Diese Identität der Person konnte nur allein von den Jüngern des Herrn, nicht von den andern Bewohnern Jerusalems, die ihn nur flüchtig gesehen hatten, mit Gewißheit erkannt werden. Auch sagen sie in ihrem Zeugnisse nicht mehr, als was sie mit den Sinnen wahrnehmen, also erfahrungsmäßig wissen konnten. Sie sagen nichts von dem Zustande Jesu nach der Kreuzigung und während der Grablegung, nichts davon, wie er im Grabe lebendig geworden, aus demselben herausgekommen sey, und wohin er sich begeben habe, sondern sie erzählen nur einfach, daß er in ihre Mitte getreten sey, mit ihnen gesprochen und ihnen seine letzten Aufträge ertheilt habe. — Auch waren sie vorsichtige und unbefangene Zeugen. Zwar könnte man vermuthen, sie hätten Jesu Auferstehung erwarten können, da ihnen Jesus beim Hinaufgange nach Jerusalem angekündigt hatte, daß er gekreuzigt werden aber auch am dritten Tage auferstehen würde. Doch sie hatten weder das eine noch das andere geglaubt, und verloren darum bei seinem Tode alle Fassung, und dachten noch weniger an die Auferstehung ihres Herrn. Hätten sie diese erwartet, so würden sie sich alle am Morgen des dritten Tages vor seinem Grabe eingefunden haben. Nur aber zwei Freundinnen Jesu kamen dahin, und nicht um

den Auferstandenen zu begrüßen, sondern seinen Leichnam nach Landessitte durch Specereien vor dem Verderben zu bewahren. Auch glaubten die Jünger dem Zeugnisse der Frauen nicht eher, als bis Jesus selbst in ihre Versammlung trat. — Dann aber hatten sie auch den vollen Muth, mit ihrem Zeugnisse öffentlich hervorzutreten. Muth gehörte dazu, denn wie konnten sie hoffen, Glauben damit zu finden? wie mußten sie nicht von dem hohen Rathe Verfolgung und Strafe erwarten? — Doch sie verkündigten die Auferstehung Christi öffentlich in Jerusalem und vor dem hohen Rath, der als Obrigkeit alle Mittel in den Händen und auch das größte Interesse hatte, ihr Zeugniß zu widerlegen, wenn es falsch gewesen wäre. Nur der Muth, den die Wahrheit, die innere feste Ueberzeugung gibt, konnte sie bestimmen, mit ihrem Zeugnisse so kühn hervorzutreten. Und diese Wahrheit wird noch dadurch offenbarer, daß ihr durch die Kreuzigung tief erschütterter Glaube an die Messianität Jesu nun auf seiner Auferstehung, als auf dem festesten Grunde ruhte. Wäre ihr Zeugniß unwahr gewesen, so hätten sie ja sich selbst betrogen, was doch undenkbar ist. Dazu kommt aber endlich auch die Treue, die sie Jesu, als dem Auferstandenen bewiesen. Kein irdischer Vortheil war von ihrem Zeugnisse über Jesu Auferstehung zu erwarten, wohl aber Verfolgung aller Art. Und diese ließen sie auf das Standhafteste über sich ergehen. Es war vergebens, daß der hohe Rath sie zur Verantwortung zog und strafen ließ; vergebens, daß Stephanus gesteinigt, Jakobus getödtet, Paulus von den Juden überall gehaßt und in Ketten nach Rom geschleppt wurde: sie blieben standhaft, treu und fest, und litten Verfolgung und Gewalt willig und in unerschütterlichem Glauben an den Auferstandenen.

Was die sogenannte Himmelfahrt Jesu betrifft, so ist schon bemerkt worden, daß keines der Evangelien sie als eine geschehene und gesehene Thatsache berichtet, und daß sie also nach den Evangelien nicht in das Gebiet des erfahrungsmäßigen Christus, sondern zum Glauben seiner Jünger über ihn gehört. Nur Lucas in der Apostelgeschichte Kap. 1, 9 hat diesen Glauben in eine gesehene Thatsache verwandelt, wahrscheinlich geleitet durch eine mündliche Ueberlieferung. Uebrigens ist wohl

zu bemerken, daß alle Apostel die Ueberzeugung ganz einstimmig aussprechen, daß Jesus nicht in der Unterwelt, wie andere Verstorbene sey, sondern daß er in den Himmel zu Gott erhoben worden sey. Dieser Satz aber gehört zu dem speculativen Christus, den wir nun zu betrachten haben.

§. 48.

Der speculative Christus; oder der Sohn Gottes.

Mit Beziehung auf das, was zu Anfang dieses Abschnitts über die Persönlichkeit Christi gesagt worden ist, betrachten wir nun das speculative Christusbild, oder die Glaubensvorstellungen, welche sie in dem Geiste der Zeitgenossen Jesu über seine Persönlichkeit, d. i. über sein inneres Wesen und sein Verhältniß zu Gott und den Menschen bildete. Zu diesem speculativen Christus gehört alles, was man von Christo *glaubte*, ohne es erfahrungsmäßig wissen zu können. Da der Eindruck, den der erfahrungsmäßige Christus auf die Gemüther seiner Zeitgenossen und Verehrer machte, die nächste Quelle ist, aus welcher der Glaube über Christus entsprang; so ist dieser Glaube zugleich ein vollgültiges Zeugniß von der Größe, Würde und Außerordentlichkeit des historischen Christus, und dem außerordentlichen Eindruck, den das erfahrungsmäßige Leben Jesu auf seine Zeitgenossen gemacht hat.

Das Wort, das alle Richtungen des Glaubens über Christi Persönlichkeit zusammenfaßt, ist: *Gottes Sohn*; oder: *Christus war der Sohn Gottes*.

Der Ausdruck *Sohn Gottes*, Söhne oder Kinder Gottes, steht in der Schrift am häufigsten in einem *bildlichen* Sinne, und bezeichnet a) einen, der von Gott *als Sohn gehalten und geliebt* wird, wie wenn es 2 Mos. 4, 22 heißt: „Israel ist mein erstgeborner Sohn" (Ps. 11, 1. Jerem. 31, 9. Röm. 9, 26. Apok. 21, 7); oder wenn 2 Sam. 7, 14 gesagt wird: „ich will sein Vater seyn und er soll mein Sohn seyn", oder wenn die Christen Gottes Söhne und Kinder genannt werden, Matth. 5, 9. 45. Röm. 8, 14. 16. Galat. 3, 26. Hebr. 12, 6—8. — b) einen, der in erhabener Würde, *Gottes Stellvertreter*,

sein unmittelbar Untergebener ist, wie wenn die Engel (1 Mos. 6, 2. 4. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 89, 7. Dan. 3, 26) oder die Könige und die höchsten Obrigkeiten Söhne Gottes genannt werden, Ps. 2, 7. 82, 6. 2 Mos. 21, 6. 22, 8. — Im eigentlichen Verstande, als c) von Gott erschaffen, heißt bei Luc. 3, 38 Adam ein Sohn Gottes, und Luc. 1, 35 Christus, als ein im Schooße der Maria nicht von einem menschlichen Vater, sondern vom Geiste Gottes erzeugter.

Was nun Christum betrifft, so heißt er vorzugsweise der Sohn Gottes, der Sohn des Vaters, nicht nur, wie bei Lucas, als durch den Geist Gottes gezeugter, sondern auch d) als Messias und von Gott bestimmter Herrscher Israels, und e) endlich als ein erhabener von Gott vor der Weltschöpfung erzeugter Geist, der Gottes volles Ebenbild ist, die Welt erschaffen hat, und als Stellvertreter Gottes in göttlicher Würde das Weltregiment führt.

Der Bedeutung von Sohn Gottes, daß damit der Messias bezeichnet wird, scheint Matth. 16, 16. Luc. 22, 70. Joh. 1, 49. 6, 69. 11, 27. 8, 37. 9, 20 zu Grunde zu liegen. Die Veranlassung dazu, den Messias mit dem Titel „Sohn Gottes" zu bezeichnen, lag wohl in der Verheißung 2 Sam. 7, 14, die man auf den Messias bezog, und in der Psalmstelle Ps. 2, 7, die man gleichfalls vom Messias verstand, und wo Gott von einem Könige, den er auf Zion eingesetzt hat, sagt: „mein Sohn bist du (und kein anderer), am heutigen Tage habe ich dich gezeugt", d. i. zum Könige gemacht, als König dich bestätigt.

Dagegen ist es gewiß, daß dieser Ausdruck „Sohn Gottes" auch in einem viel höhern Sinne genommen wird, und ein Wesen bezeichnet, das selbst in göttlicher Würde steht. Die Veranlassung dazu gab wohl die Stelle in dem spät nach dem Exil geschriebenen Buche Daniel, wo Kap. 7, 13 vom Messias gesagt wird: „es kam einer (der himmlischen Geister) in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn (d. i. in der Gestalt eines Menschen), dem gab Gott Gewalt, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende." Aus dieser Stelle ist der in den drei ersten Evangelien

sehr oft, bei Johannes und in den apostolischen Briefen aber nie vorkommende Ausdruck „des Menschen Sohn" zu erklären *), der dem Sinne nach von „Sohn Gottes" nicht verschieden ist. Diese Ansicht von der Persönlichkeit des Messias war zwar nicht Volksglaube, indem nach diesem der Messias ein natürlicher Sprößling aus Davids Geschlecht seyn sollte, aber sie war der Glaube der gelehrten, der rabbinischen Theologie. Bei Matthäus und Lucas ist zwar die volksthümliche Vorstellung von der Persönlichkeit des Messias herrschend, nach welcher man, und nicht mit Unrecht, auch voraussetzte, daß Gott den Messias schon im Mutterleibe zum größten Propheten gebildet und ausgerüstet habe, wie dieses Jerem. 1, 5 von Jeremias gesagt wird; aber die höhere Ansicht von der himmlischen Persönlichkeit des Messias tritt nicht allein in dem häufig gebrauchten Ausdruck „des Menschen Sohn" hervor, sondern auch in den Aeußerungen über das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater Matth. 11, 25—27. 22, 42 f. Luc. 10, 21 f.

Sehr bestimmt dagegen sprechen diese Ueberzeugung von der Persönlichkeit des Messias der Apostel Paulus, der Evangelist Johannes und der Brief an die Hebräer aus.

Es ist schon oben §. 34 angegeben worden, welchen Einfluß die platonische und zoroastrische Philosophie auf die Gottesidee der spätern Juden zu Christi Zeit gehabt hatte. Hier ist jedoch insonderheit zu erinnern, was beide Philosophien über das aus Gott hervorgegangene Wort lehren. — Nach Zoroaster schafft der gute Gott, oder der Gott des Lichts (Ormuzd) alles sprechend, durch sein reines, schnellkräftiges Wort, das vor der ganzen Welt Anfang war. Ormuzd sprach dieses Wort und dadurch kamen alle reine Wesen zur Wirklichkeit. Alles Gute ist ein Ausdruck dieses himmlischen Worts, das der Grund aller Wesen, alles Verstandes, aller Wissenschaft und Tugend ist,

---

*) Ueberall steht der Artikel vor: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, was so viel ist als ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, forma hominis indutus (wie Apok. 1, 13. 14, 14. Daniel 10, 16), sed coelitus oriundus. Es ist daher nicht identisch mit υἱὸς ἀνθρώπου, was einen Menschen bezeichnet, sondern es heißt: ein wie ein Mensch gestalteter.

der König, welcher der Menschen Heil sucht, Uebel abwendet, und alle ihre Handlungen richtet. Aus den chaldäischen Paraphrasen des alten Testaments sehen wir, daß diese Theorie vom göttlichen Worte auch in die Theologie der Juden zu Jesu Zeit übergegangen war. — Auf der andern Seite kam an die griechisch redenden Juden eine ganz ähnliche Vorstellung vom göttlichen Logos durch die platonische Philosophie. Wie sich diese gestaltete, das sehen wir am deutlichsten aus den Schriften des berühmten Juden Philo in Alexandrien, der ein Zeitgenosse Jesu war. Den aus Gott, nach Plato, hervorgegangenen Logos (Vernunft) personificirte nämlich die spätere Zeit, und schrieb demselben die Schöpfung der Welt zu, nannte ihn den vor der Welt erstgebornen Sohn Gottes, das Ebenbild der göttlichen Vollkommenheit, den Vermittler zwischen Gott und Menschen, den Anwald und Fürbitter der Menschen bei Gott, wenn sie gesündigt haben, und trug kein Bedenken, ihn, als den Repräsentanten und Statthalter Gottes in der sichtbaren Welt, selbst einen Gott zu nennen, ohne ihn jedoch damit für den Einen wahren Gott zu erklären, oder ihn mit diesem zu vermischen *).

Beide Vorstellungen, sowohl die vom zoroastrischen Worte, als die vom platonischen Logos, konnten sich im Geiste der griechisch redenden Juden um so eher vereinigen, da das griechische Wort Logos beides bezeichnet, Wort und Vernunft, und die ganze Vorstellung von der Schöpfung der Welt durch das aus Gott hervorgegangene Wort einen Anknüpfungspunkt fand theils in dem „Gott sprach", der mosaischen Schöpfungsgeschichte, theils in der Stelle Psalm 33, 6.: „der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes." Diesem aus Gott hervorgegangenen Worte schrieb man auch die Inspiration der Propheten und überhaupt die Erleuchtung der Welt zu, und er-

*) Philo macht den Unterschied: der Eine, wahre Gott (nach kirchlichem Sprachgebrauche der Vater) heiße ὁ θεός, mit dem Artikel, der Gott, der absolute alleinige Gott; der Sohn aber θεός ohne Artikel: ein Gott.

klärte die im alten Testamente vorkommenden Erscheinungen Gottes von Erscheinungen des Worts oder des Logos. Da man sich aber das aus Gott hervorgegangene Wort als ein durchaus von Gott abhängiges vorstellte, so war man ganz davon entfernt, dadurch dem Monotheismus zu nahe zu treten, oder damit eine zweite Persönlichkeit in Gott setzen zu wollen. Vielmehr dachte man sich den Sohn immer, nach dem patriarchalischen Verhältnisse, als dem Vater unterworfen, zwar als den Stellvertreter des Vaters im Regimente der Welt, aber doch nur in übertragener, nicht etwa in natürlicher Würde, und darum dem Vater unterthan. Und auch wenn man ihm, wie Philo, den Namen Gott gab, oder von ihm sagte: er sey ein Gott (θεός ohne den Artikel), so konnte man dieß nach dem hebräischen Sprachgebrauche sehr gut thun, ohne der alleinigen Göttlichkeit des Vaters irgend zu nahe zu treten, der dabei immer der eine allein wahre Gott (ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός) blieb. Man hatte nämlich für das Wort Gott (θεός, Deus) in der hebräischen Sprache zwei sehr verschiedene Namen; der eine war Jehovah, der das ewige, absolute und unveränderliche Wesen, das der Ursprung alles andern Seyns ist, bezeichnet, den „allein wahren Gott", wie das neue Testament sich ausdrückt. Dieser Name war den Juden so heilig, daß sie ihn nicht aussprachen, viel weniger aber ihn irgend einem andern Wesen als Gott gaben. Das andere, allgemeinere Wort für Gott und Gott ähnliche Wesen war Elohim, d. i. der hochverehrungswürdige. Diesen Namen brauchten sie nicht nur von Jehovah, sondern auch von den Göttern der Heiden, von den Engeln, und von Königen und Obrigkeiten wegen ihrer hohen Würde, und als Repräsentanten Jehovahs. So heißen die Obrigkeiten Elohim, Götter 2 Mos. 21, 6. 22, 9. 28. Ps. 82, 6., worauf sich auch Jesus Joh. 10, 54. beruft. Auf ähnliche Weise wird von Moses gesagt: er solle der Gott (Elohim) seines Bruders Aaron seyn, 2 Mos. 4, 16. Der griechisch redende oder schreibende Jude konnte daher, wenn er dabei sein Elohim im Sinne hatte, das substantiell gewordene Wort Jehovahs θεόν, einen Gott, nennen, ohne damit dasselbe dem Jehovah gleich zu setzen,

oder ihm gleiche Substanz mit Jehovah zuzuschreiben. Vielmehr dachte er dabei nicht sowohl an das innere Wesen des Worts oder Logos, als an dessen Würde, oder sein Verhältniß zur Welt, für welche er der Repräsentant Jehovahs war.

Diese hier angegebenen Vorstellungen nebst der damit verbundenen Redeweise liegen dem speculativen Bilde vom Sohne Gottes bei Johannes, Paulus und dem Brief an die Hebräer zu Grunde. Der Sohn Gottes, oder wie ihn Johannes nennt, das Wort Jehovahs, ist vor allen Kreaturen aus Gott hervorgegangen (πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Kol. 1, 15.), der einzig geborne vom Vater (Joh. 1, 14.), der vor der Weltschöpfung (Joh. 1, 1. ἐν ἀρχῇ) bei Gott war. Er ist das Ebenbild (εἰκών) des unsichtbaren Gottes (Kolos. 1, 15.), das Spiegelbild der Majestät Gottes und der Abdruck seines Wesens (Hebr. 1, 3.) *). Durch ihn, durch seine Vermittelung schuf Jehovah die Welt (Joh. 1, 3. Hebr. 1, 10—12.), die unsichtbare sowohl, als die sichtbare (Kolos. 1, 16. 17.), daher er die Quelle alles Lebens ist (Joh. 1, 4.), erhabener, als alle Engel und himmlische Geister, die ihn vielmehr als ihren Herrn verehren müssen (Hebr. 1, 4—8. 1 Petr. 3, 22. Philipp. 1, 10.). Das war die Herrlichkeit, welche der Sohn beim Vater hatte, ehe er als Mensch auftrat (Joh. 17, 5.).

Daß der Sohn auch θεός, ein Gott, genannt wird, geschieht unbezweifelt Joh. 1, 1.: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, und ein Gott war das Wort, d. h. in göttlicher Würde, ein Elohim, wie Paulus sich Phil. 2, 6. ausdrückt: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Luther: er war in göttlicher Gestalt), d. i. er befand sich in göttlicher Würde. Alle andere Stellen aber, wo man glaubte, Christus werde Gott genannt, sind ungewiß **). Es kommt

*) Der in Egypten geschriebene Brief an die Hebräer folgt hier ganz der platonischen Grundvorstellung vom Logos, als der Vorstellung Gottes von sich selbst im göttlichen Selbstbewußtseyn, das daher nothwendig ein Spiegelbild, gleichsam eine Copie des eigenen Wesens Gottes seyn mußte.

**) Es ist entweder die Lesart oder die Erklärung zweifelhaft. Sie sind Joh. 20, 28., wo Thomas ausruft: mein Herr und mein Gott, d. i.

aber auch nach dem, was bisher über den Gebrauch des Wortes „Gott" gesagt worden ist, nichts Entscheidendes darauf an, um so weniger, da gar nicht geläugnet werden kann, daß gerade Johannes und Paulus den Sohn als dem Vater unterworfen und ihm gehorchend darstellen, und den Vater als den allein wahren Gott von ihm unterscheiden, und daß überhaupt die Schrift überall das Verhältniß patriarchalisch auffaßt, und dem Vater die höchste, dem Sohne aber eine untergeordnete und ihm vom Vater übertragene Herrschaft und Gewalt zuschreibt. So überall bei Johannes, wo sich der Sohn darstellt als vom Vater gesendet mit Aufträgen, die er zu vollziehen habe (Joh. 3, 17. 4, 34 f. 5, 56. 6, 58. 7, 29. 42.), und als einen, der nichts von sich selber thun könne, sondern alle Macht vom Vater habe (Joh. 5, 19—22. 26 f. 50. 8, 28. 12, 59. 14, 10. 17, 2.). Er versichert daher, der Vater sey größer, als alles (Joh. 10, 29.), größer, als der Sohn (Joh. 14, 26.), und er stellt sich endlich ganz in dieselbe Abhängigkeit von Gott, wie die Menschen, wenn er Joh. 20, 17. zu den Jüngern sagt: „ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott." Darum nennt er auch Joh. 17, 3. den Vater für den einen oder allein wahrhaftigen Gott, und stellt sich nur neben ihn als seinen Abgesandten. — Eben so stellt der Apostel Paulus den Sohn unter die väterliche Gewalt des Vaters, wenn er 1 Kor. 3, 23. sagt: „es ist Alles euer; ihr aber seyd Christi,

---

ich erkenne dich nun für meinen Herrn und meinen Schutzgott 1 Joh. 5, 20. „dieser ist der wahrhaftige Gott", wo aber „dieser" nicht auf das nächste Christus, sondern auch auf den vorher genannten wahrhaftigen Gott bezogen werden kann, wie 2 Joh. v. 5. „dieser ist der Verführer" nicht auf den nächst vorher genannten Christus, sondern auf das weiter vorstehende „Verführer" geht. — 1 Tim. 3, 16.: „Gott ist offenbaret im Fleisch", wo aber die besten Handschriften zwischen den Lesarten θεὸς (Gott) und ὅς (welcher) schwanken. — Röm. 9, 5.: „aus welchen (Vätern) Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobet in Ewigkeit." So hat die Stelle Luther übersetzt; aber es ist eine Lobpreisung Gottes dafür, daß er den Sohn ins Fleisch gesendet hat, und es ist zu übersetzen: „aus welchen Christus herkommt nach dem Fleisch; der über alles seyende Gott sey gelobt!"

Christus aber ist Gottes"; oder wenn er 1 Kor. 11, 3. spricht: „Christus ist eines jeglichen Mannes Haupt, der Mann aber ist des Weibes Haupt, Gott aber ist Christi Haupt." Daß er auch die Weltherrschaft des Sohnes als eine ihm vom Vater übertragene ansieht, wie sie auch Matth. 28, 18. in den Worten: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", nur als eine übertragene bezeichnet wird, lehrt die Stelle 1 Kor. 15, 28., wo Paulus sagt, daß am Ende aller Dinge der Sohn das Reich dem Vater übergeben, und dem Vater unterthan seyn werde, damit dieser alles in allem sey. Auch Paulus stellt daher 1 Kor. 8, 5. 6. Gott und Jesum so neben einander, daß er den Vater als den alleinigen Gott, und Jesum Christum, den Sohn, als unsern Herrn bezeichnet. Endlich betrachtet auch der Brief an die Hebräer die Würde des Sohnes als eine ihm von Gott übertragene (Kap. 1, 5. 6.), und sagt vom Sohne (Kap. 5, 4 — 6.), daß er den Vater durch Gebet geehret, und in seinen Leiden den Gehorsam eines Sohnes gelernt habe.

Von der Verbindung dieses Wortes oder Logos Gottes mit Jesu bedienen sich Johannes und Paulus des Ausdrucks: das Wort Gottes, oder der Sohn Gottes sey Fleisch geworden, ins Fleisch gekommen, im Fleische erschienen; wo nach dem Sprachgebrauche Fleisch (σάρξ) den sichtbaren menschlichen Leib bezeichnet. So sagt Johannes Evang. 1, 14.: „und das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir schaueten (in seiner menschlichen Gestalt) seine Herrlichkeit als die des eingebornen Sohnes Gottes." Und in seinen Briefen 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. v. 7. bedient er sich des Ausdrucks: „der Sohn ist ins Fleisch gekommen." Auch Paulus sagt Röm. 9, 3. daß Christus dem Fleische nach herkomme aus den Vätern, und 1 Timoth. 3, 16. daß er offenbar worden sey im Fleische, d. i. in einem sichtbaren menschlichen Körper. Wie das zu verstehen sey, erklärt er selbst Phil. 2, 6. 7., wo er von dem Sohne sagt: ob der Sohn gleich in göttlicher Würde gewesen sey, so habe er sich doch dieser Würde entäußert, sey in das Verhältniß eines Knechts getreten, den Menschen ähnlich geworden, und an äußerlicher Gestalt und äußerlichem Verhält-

nisse (σχήματι) als ein Mensch in der Erfahrung befunden worden. Daher erklärt sich der Ausdruck Kolosser. 2, 9., daß in Christo die Fülle göttlicher Würde leiblich (σωματικῶς) gewohnt habe, d. i. daß sie durch die äußerliche leibliche Erscheinung sichtbar geworden sey.

Mehr findet sich über das speculative Christusbild nicht, das sonach in der Vorstellung besteht, daß das aus Gott vor der Schöpfung hervorgegangene und selbstständig gewordene Wort Gottes, durch welches, als eine Mittelsperson, auch die Welt geschaffen worden sey, daß dieser erstgeborne Sohn Gottes, der Repräsentant Gottes in der Schöpfung und Regierung der Welt, in Jesu Mensch geworden, und in leiblicher Gestalt erschienen, und in dieser den Menschen offenbar worden sey. Es bleibt aber dabei unbestimmt, ob die Meinung diese sey, der göttliche Logos habe entweder der Kraft nach, oder er habe seiner Substanz nach in dem Menschen Jesus gewohnt? ob man sich die Verbindung beider unauflösbar von der Geburt bis zum Tode gedacht, oder ob man sich vorgestellt habe, wie Johannes (Kap. 1, 32. 33.) anzudeuten scheint, der himmlische Geist habe sich erst bei der Taufe Jesu auf ihn bleibend herabgelassen?

Man sieht aus diesem allen, daß die Vorstellung von dem die Welt schaffenden Logos oder Wort einer Theologie angehörte, die vor Christi und der Apostel Zeiten schon ausgebildet und von den gelehrten Theologen unter den Juden angenommen war. Daß aber Paulus und die Verfasser des Evangel. Johannis und des Briefes an die Hebräer diese Theorie auf Jesum anwandten und ihn als den im Fleische den Sinnen offenbar gewordenen Logos beschrieben, das zeigt unwidersprechlich, daß der erfahrungsmäßige Christus ihnen in dem erhabensten Lichte erschienen seyn, und in ihnen den Eindruck der höchsten intellectuellen und moralischen Vollkommenheit zurück gelassen haben muß. Denn sonst hätte das Bild des historischen Christus in ihrem Glauben sich nie bis zum speculativen Bilde des Fleisch gewordenen göttlichen Logos steigern können. Wenn man aber hat behaupten wollen, diese

Steigerung sey nothwendig gewesen, um die Kirche zu stiften, und diese habe nicht auf den historischen Christus erbauet werden können, sondern auf den Glauben an den speculativen Gottessohn; so spricht die Erfahrung dagegen. Denn es ist doch offenbar, daß Jesus bei seinem Leben von den Jüngern nur als der von den Propheten verkündigte, und von Gott mit außerordentlichen Kräften ausgerüstete Messias aufgefaßt wurde, und daß auch die erste Gemeinde, nach den Erzählungen der Apostelgeschichte, Jesum nicht anders auffaßte und das speculative Christusbild noch nicht hatte. Dennoch aber war die Kirche festgegründet, und Stephanus und Jakobus, der Bruder des Herrn, litten den Märtyrertod, und die höchste Beglaubigung Jesu als des Messias fand die apostolische Kirche in der Auferweckung Jesu von den Todten. Auch zeigt es das Beispiel der Treue, welche das jüdische Volk dem mosaischen Gesetz bewiesen hat und noch heute beweiset, so wie das Beispiel der Stifter anderer positiver Religionen, daß der Glaube an sie als Gesandte Gottes völlig zur Begründung ihrer Religionsformen ausreichte, und daß der Glaube, daß der Gottgesandte selbst ein Gott gewesen sey, dazu nicht erforderlich ist.

Da nun im neuen Testamente selbst und in der ersten Christengemeinde eine doppelte Vorstellung von Christi Persönlichkeit vorliegt, indem man ihn bald als Messias, als Menschen mit göttlichen Gaben ausgerüstet, bald aber auch als menschgewordenen himmlischen Geist dachte, so ist klar, daß man den Christen die Freiheit gestatten muß, sich der einen oder der andern Vorstellung zuzuwenden. Und dieses um so mehr, da wir in der Vorstellung vom göttlichen Logos als stellvertretenden Schöpfer und Regenten der Welt, eine Speculation, hervorgegangen aus der noch nicht zur Vollendung gekommenen Idee von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt anerkennen müssen, die als eine zeitliche Form der Idee von Gott, als Weltschöpfer und Weltregent, keine weitere Ausführung gestattet, wenn sie nicht mit der Einheit des Wesens Gottes und seiner Allwirksamkeit oder seinem vollkommenen Leben in Widerstreit gerathen soll.

Wir haben hierzu um so mehr Ursache, da selbst die erste Kirche bis herab ins 4te Jahrhundert die Vorstellung von Christo unentschieden ließ. In dem ersten bloß aus Juden bestehenden Stamme der christlichen Gemeinden blieb die menschliche Vorstellung von Jesus als göttlich begabtem Messias die herrschende; in den helleniſtischen Gemeinden aber, zu denen auch gelehrte Griechen traten, ward schon frühzeitig die höhere Ansicht von Christo als göttlicher Logos die herrschende, so daß man selbst später den altjüdischen Stamm der Messiaschristen als Irrende betrachtete und sie mit dem Namen Ebioniten oder Nazaräer bezeichnete. Zu einer nähern Bestimmung aber über das Göttliche in Christo kam es bei den Gemeinden im Anfange noch nicht. Die ersten christlichen Lehrer aus den Griechen, als Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus, brauchen zwar den Ausdruck: „der Gott Logos" (ὁ θεὸς λόγος), aber sie unterscheiden von ihm den wahren Gott (τὸν ὄντως θεόν), den sie auch schlechthin „den Gott" (τὸν θεόν) nannten, und betrachteten den Logos als Gotte gänzlich unterworfen. Eben so erklärten sich unter den lateinischen Kirchenvätern noch Tertullianus und Lactantius. Doch es gab in den Vorstellungen eine Differenz, welche endlich zu Streit und genauerer Bestimmung führte. Nach der rabbinisch-gnostischen Vorstellung war das göttliche Wort, oder der Sohn, zwar von Gott vor Anfang der Schöpfung erzeugt, aber doch nicht ewig wie Gott, auch nicht göttlicher Substanz, sondern der erst erschaffene Geist nach Gott; nach der alexandrinisch-platonischen Vorstellung aber war der göttliche Logos der Gedanke Gottes von sich selbst, die göttliche Vernunft als selbstständig geworden. Da nun Gott seiner von Ewigkeit her bewußt war, so dachte man sich auch den Logos als von Ewigkeit gezeugt, und, da er das treue Gegenbild von dem Wesen Gottes war, auch dem Wesen nach von Gottes Wesen nicht abweichend, sondern mit demselben ganz harmonirend. Darüber kam es endlich zu Anfang des 4ten Jahrhunderts zu einem Streite, der die ganze Kirche bewegte und in zwei Theile spaltete, den Arianischen, indem Arius, Presbyter zu Alexandrien, die erstere Vorstellung vor-

trug, andere aber, besonders Athanasius, die letztere Vorstellung als die einzig wahre geltend zu machen suchten. Die erste allgemeine Kirchenversammlung, die man deßhalb zu Nicea im Jahre 325 hielt, entschied für Athanasius und gegen Arius, und setzte fest, der Sohn sey vom Vater von Ewigkeit gezeugt und mit ihm gleicher göttlicher Substanz. Von selbst war gegeben, daß man nun auch über die unbestimmten neutestamentlichen Formeln: „der Logos ist Fleisch geworden, im Fleische erschienen", etwas festsetzte. Nach langen Streitigkeiten entschied eine Kirchenversammlung zu Chalcedon im Jahre 451, daß in Christo zwei vollständige Naturen, eine göttliche und eine menschliche, zu Einer Persönlichkeit, jedoch ohne Vermischung und Veränderung, auf unbegreifliche Weise vereinigt seyen, daß also Christus Gottmensch sey.

Es lag in der Natur dieses Streites, daß man auch die Bedeutung des heiligen Geistes (πνεῦμα ἅγιον) in nähere Erwägung zog. Das alte Testament hatte vom Geiste Gottes gesprochen, wie es auch von den Augen, Ohren, der Hand ꝛc. Gottes gesprochen hatte, und damit Gott als Urheber der geistigen Wirkungen bezeichnet. Die späteren Juden dachten sich unter heiligen Geist ein aus Gott hervorgegangenes Wesen, ohne daß man jedoch sich den Begriff näher ins Klare setzte, der vielmehr bei Manchen mit dem Begriffe von Logos und Wort Gottes zusammenfloß. Nach der rabbinisch-gnostischen Vorstellung war der heilige Geist auch ein, wie das Wort, aus Gott hervorgegangener, ihm unterworfener Geist, der nicht Herr sey, wie Gott, sondern ein Diener Gottes. Diese Vorstellung blieb auch bei den christlichen Lehrern der ersten drei Jahrhunderte, bis der Arianische Streit über den Sohn auch eine Aufforderung gab, über die Natur des heiligen Geistes etwas zu bestimmen. Die allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel im Jahre 381 bestimmte endlich, dem heiligen Geiste gebühre das Prädikat Herr, er sey nicht ein Diener Gottes oder des Sohnes, sondern er sey aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, und wie der Vater und der Sohn zu verehren und anzubeten. Daraus entstand die Lehre der Kirche von Gottes Dreipersönlichkeit, die

in dem, im 5ten Jahrhundert gemachten, Athanasianischen Glaubensbekenntnisse so dargestellt wird, daß gelehrt wird: es sey nur Eine göttliche Substanz, diese aber sey dem Vater, Sohn und heiligen Geiste so gemeinschaftlich, daß zwar alle drei verschiedene Personen, aber alle drei der Substanz nach Ein Gott seyen. Die Personen seyen gleich ewig, gleich allmächtig, gleich unendlich, gleich allwissend u. s. w. Das Bedenkliche dieser Lehre war offenbar, daß man damit die Substanz des göttlichen Wesens von dem Bewußtseyn Gottes trennte, und sie zu etwas *Besonderem* machte, was unvermeidlich zu einer materialistischen Vorstellung von der Substanz Gottes führte, und daß man das göttliche Bewußtseyn in eine Dreiheit auflösete, da doch das Wesen des Bewußtseyns eben die Einheit ist, oder die Einheit des Ichs gegen jeden Gegensatz. Die dadurch gegebene Unmöglichkeit für den menschlichen Geist, die Vorstellung der Einheit und Dreipersönlichkeit Gottes irgendwie zu Stande zu bringen, war für die Kirchenväter kein Anstoß, indem sie es natürlich fanden, daß das unergründliche Wesen Gottes Bestimmungen habe, die nicht nur *über* die Vernunft, sondern auch *gegen* sie seyen. Seit dem 5ten Jahrhundert blieb nun die so festgestellte Lehre von der Dreieinigkeit in der Kirche das öffentliche Dogma, welches auch die Reformatoren unverändert beibehielten, von dem sich jedoch die Socinianer und andere unitarische Gemeinden (in Siebenbürgen, Polen, England, Amerika) losgesagt haben *).

Weder die Vorstellung von der Dreipersönlichkeit Gottes, noch die von dem Gottmenschen Christus, kann unter die reli-

*) Die Hauptstelle, die man für die Dreipersönlichkeit Gottes aus dem neuen Testament anführt, ist 1 Joh. 5, 7.: „drei sind, die da zeugen im Himmel, der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind Eins." Diese Stelle ist ganz entschieden unächt, und ein ganz spätes Einschiebsel. Nur eine einzige, junge Handschrift (die Dubliner oder Montforter) hat sie, daher sie auch in den ersten deutschen Bibelübersetzungen, auch Luthers, nicht gefunden wird. Der Eifer für die Trinitätslehre zur Reformationszeit bewirkte aber, daß man diese Worte in die gewöhnlichen Ausgaben des Textes aufnahm.

giösen Ideen gerechnet werden, indem keine von beiden eine in der Vernunft nothwendig liegende Vorstellung des Vollkommenen ist. Der speculative Christus ist vielmehr hervorgegangen aus einem tiefen Gefühl der Erhabenheit des historischen Christus, welches in der schon vorhandenen Theorie vom Logos oder Worte Gottes seine Auslegung für den Verstand dadurch fand, daß man dessen Menschwerdung in Christo annahm. Das Dogma aber von der Dreipersönlichkeit Gottes entstand aus den Versuchen, jene Theorie von der Menschwerdung des Logos für den Verstand consequent zu verarbeiten, und die sich zahlreich dagegen erhebenden Widersprüche niederzuschlagen, was aber freilich durch diese Theorie und die festgesetzten Formeln nicht bewirkt werden kann.

VI. Die religiösen Ideen in der christlichen Offenbarung.

§. 49.

Allgemeine Bemerkungen.

Der Zweck der Sendung Jesu konnte nicht dahin gehen, ein ganz neues Lehrsystem über die Religion aufzubringen, sondern die frühere Offenbarung zu vollenden, indem theils die schon gegebenen religiösen Ideen von Gott ꝛc. vollständig zu entwickeln waren, theils die noch schlummernde Idee der Unsterblichkeit dem menschlichen Bewußtseyn gegeben, das Ganze aber von der Beschränktheit des jüdischen Partikularismus losgelöset und zu einem Gemeingut der Völker gemacht werden mußte. Christus selbst sagt es Matth. 5, 17.: „daß er gekommen sey, nicht um Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen." Mag man nun bei dem Ausdruck „Gesetz und Propheten" nur an die messianischen Weissagungen, oder mag man an die in Gesetz und Propheten enthaltenen religiösen Ideen denken, so war Jesus für beides der Vollender.

Außer dieser Beziehung auf die frühere Offenbarung gibt Jesus den Zweck, der für die Menschheit durch die göttliche Sendung seiner Person erreicht werden sollte, im Allgemeinen dahin an: daß er gekommen sey zu suchen und selig zu machen alle, die (in Sünden) verloren seyen, Matth. 9, 13. 18, 11. Luc. 19, 10. vgl. 1 Timoth. 1, 15., oder daß, wie es an andern Orten bestimmter heißt, er gekommen sey, die Menschen vom Tode zu erlösen und zum „ewigen Leben" zu führen. (Joh. 10, 11.

3, 16. 17. 17, 3. und an vielen andern Stellen). Dieses wird durchgängig von Jesu sowohl, als von den Aposteln als der Hauptzweck seiner Sendung angegeben. Da jedoch die christliche Vorstellung der Erlösung vom Tode zum ewigen Leben ganz der Idee der Unsterblichkeit angehört, so wird das Nähere hierüber weiter unten dargelegt werden. Der Zweck, für welchen Jesus gesendet wurde, war daher nicht bloß der, ein Lehrer der religiösen Ideen zu seyn, sondern ein Erlöser von der Sünde zum ewigen Leben zu werden, worauf auch schon sein Name Jesus, das ist Erlöser, Heiland, hindeuten sollte. (Matth. 1, 27.)

Es darf uns daher nicht befremden, daß Jesus kein besonderes Lehrsystem vorgetragen, oder eines dergleichen niedergeschrieben und hinterlassen hat. Denn die früher schon im alten Testamente ausgesprochenen religiösen Ideen bedurften keiner Begründung, sondern nur einer Erweiterung und Berichtigung, und die Natur der Ideen überhaupt ist so, daß sie, wie eben gezeigt wurde, einer Beweisung nicht bedürfen, sondern für jede menschliche Vernunft ihre Bewährung in sich selbst tragen, daher es genug ist, wenn sie nur überhaupt und auf lebendige Weise an das menschliche Bewußtseyn gebracht werden.

Dieses geschah nun bei Jesu theils durchs lehrende Wort, theils aber und noch mehr durch vorgehaltene Anschauung. In letzterer Beziehung ist die historische Persönlichkeit Jesu, oder der historische Christus von hoher Bedeutung. Der historische Christus ist die factische Offenbarung der religiösen Ideen und gleichsam der zum Gefühl sprechende Commentar derselben. Die prophetische Weissagung des alten Testaments und ihre Erfüllung in Jesu, und der Erfolg des Lebens Jesu für das Heil des menschlichen Geschlechts sind ein lehrreicher Thatbeweis von dem Walten eines Gottes von Macht und Weisheit in den Angelegenheiten der Welt. Das Leben Jesu selbst in seiner sittlichen Größe ist gleichsam die Verkörperung eines göttlichen Lebens oder der Tugend, das den Menschen darstellt, wie er seyn soll. Das Schicksal Jesu unter seinem Volke, sein Leiden und Tod und seine Resignation in den göttlichen

Willen sind eine praktische Theodicee, und seine Auferstehung und Erhebung zu Gott ist ein thatsächliches Unterpfand der Idee der Unsterblichkeit. So ist der historische Christus der Typus der Menschheit, was sie im Verhältnisse zu Gott ist, was sie werden soll, wie sie sich unter Kampf und Leiden bildet, und wie sie vollendet eingeht zur Unsterblichkeit.

Indem wir aber nun die Vollendung der religiösen Ideen im Christenthum darstellen wollen, müssen wir uns nun dessen erinnern, was oben im 3ten Abschnitt §. 23—27. über alle Offenbarung überhaupt gesagt worden ist. Denn das dort Gesagte ist auf alle, also auch auf die christliche Offenbarung, anzuwenden. Besonders kommt auch hier in Betrachtung, daß nur die religiösen Ideen selbst das Wesentliche aller Religion, also auch der christlichen, sind, und daß also auch von den neutestamentlichen Vorstellungen nur das zum Wesen der christlichen Religion gerechnet werden kann, was einer der religiösen Ideen angehört, oder auf sie zurückgeführt werden kann. Ferner kommt auch hier in Betrachtung, daß auch die christliche Offenbarung, wie alle überhaupt, eine fortschreitende ist, welche an die vorhandenen religiösen Vorstellungen angeschlossen werden mußte, um von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzuleiten; und endlich, daß auch die christliche Offenbarung, wie jede andere, sich innerhalb der Schranken der damaligen Weltwissenschaft halten mußte und über dieselbe nicht hinausgehen konnte. Daraus folgt, daß es auch in der christlichen Offenbarung zeitliche Formen der religiösen Ideen geben muß, welche zum Wesentlichen nicht gehören, ingleichen Weltanschauungen und vermittelnde Uebergangslehren, welche eine spätere, von einer tiefern Weltwissenschaft ausgehende Zeit nicht in ihr Bewußtseyn aufnehmen kann, sondern als zeitliche Form der Idee zu betrachten hat.

§. 50.

Die Gottesidee.

Die Idee der Gottheit ist der menschlichen Vernunft so nothwendig, daß sie zu Jesu Zeit bei Juden und Heiden

allgemein gefunden wurde, und nicht erst begründet zu werden brauchte. Wir finden auch keine Beweisung der Realität dieser Idee geführt, sondern nur die Hinweisung auf die Natur, als das Spiegelbild der Vollkommenheit des Schöpfers und das Unterpfand seines Daseyns, Matth. 5, 28 — 30. Röm. 1, 19. 20. Apost. 14, 16. Dagegen war es erforderlich, theils die Gottesidee vollständig und in ihrer Klarheit zu entwickeln, theils aber auch sie von dem Partikularismus der Juden, und von den Irrthümern der heidnischen Vielgötterei zu befreien.

Ganz entschieden stellt das neue Testament Gott als eine Persönlichkeit dar. Denn das, was die Persönlichkeit bedingt, nämlich Einheit des Bewußtseyns, verbunden mit der Einheit der von diesem Bewußtseyn geleiteten Kräfte, wird Gott zugeschrieben, indem es von ihm heißt Apost. 15, 18. ihm seyen alle seine Werke bewußt von Ewigkeit, und Eph. 1, 11. er wirke alle Dinge nach dem Rath seines Willens.

Sein Wesen wird für schlechthin unsichtbar, d. i. den Sinnen unvernehmbar, erklärt, alles Sinnlich-Materielle von ihm verneint, er ausdrücklich ein Geist genannt (Joh. 4, 24.), und versichert, niemand könne Gott sehen, und niemand habe ihn je gesehen, Joh. 1, 18. Röm. 1, 20. Kolossi. 1, 15. 1 Timoth. 1, 17. 6, 16. Damit werden daher die alttestamentlichen Erzählungen von einem sichtbaren Erscheinen Gottes für uneigentliche oder für symbolische erklärt, indem der fromme Glaube des Schauenden in irgend einer sinnlichen Erscheinung, besonders des Lichts, ein Symbol der Gegenwart Gottes fand. Der Ausdruck 1 Timoth. 6, 16 „Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte" erklärt sich aus der Vorstellung der damaligen Welt vom Himmel, in dessen erhabenste und reinste Räume man den Wohnsitz Gottes versetzte, und zeigt die innere vollkommene Lauterkeit des göttlichen Wesens an.

Denn statt daß im alten Testamente Gott hauptsächlich als der allmächtige und höchste dargestellt, und Vollkommenheiten im Einzelnen, nach der Analogie menschlicher Vollkommenheiten, auf ihn übergetragen werden, wobei es an Anthropopathismen nicht fehlte, so faßt dagegen das N. Test.

Gott ideal auf, und bezeichnet ihn nicht nur im Allgemeinen als den vollkommenen (Matth. 5, 48.), sondern auch als den allein wahren (Joh. 17, 3.), den allein guten (Matth. 19, 16.), den allein gewaltigen (1 Timoth. 6, 15.), den allein weisen (Röm. 16, 27.), den allein unsterblichen (1 Timoth. 6, 16.), — also als den absolut vollkommenen, welches eben die volle Gottesidee ist, die im N. T. durch Hinzufügung des Prädikats, daß er das seligste Wesen sey (1 Timoth. 1, 11. 6, 15.), vollendet wird.

Gegen den jüdischen Partikularismus, der Gott als Schutzgott des jüdischen Volks und als Feind der abgöttischen Völker betrachtete, lehrten Jesus und die Apostel, daß Gott gegen alle Menschen und Völker die Gesinnungen eines Vaters habe, der, weil er die Liebe selbst sey (1 Joh. 5, 8. 16.), und auch den Bösen noch wohlwolle (Matth. 5, 45. Luc. 6, 35 f.), auch beschlossen habe, daß alle Menschen durch Christum zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Heil kommen sollten (1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11.), und daß er daher auch unter allen Völkern die, welche ihn fürchteten und recht thäten, in sein Reich aufnehmen (Apost. 10, 34. 35.) wolle, daher auch die Heiden zum Reiche Gottes berufen werden sollten (Matth. 8, 11 f. 21, 33 ff. 22, 2 f. Luc. 15, 1 ff.), so daß Juden und Heiden sich zu Einer Heerde unter Einem Hirten (Joh. 10, 16.) vereinigen würden, d. h. daß aus der ganzen Menschheit Eine große Familie Gottes werden solle. — Um diesen wohlthätigen Universalismus erwarb sich besonders der Apostel Paulus, der eigentliche Apostel der Heiden, das größte Verdienst. Noch mehr aber trug es zu seiner Verwirklichung aus, daß die Apostel (Apost. 15.) nach gemeinschaftlicher Berathung den Beschluß faßten, daß die Christen aus dem Heidenthume nicht verbunden seyn sollten, das mosaische Gesetz zu beobachten; ein Beschluß, welcher das Christenthum für immer vom Judenthume ablösete, ohne jedoch den Zusammenhang der christlichen Offenbarung mit der alttestamentlichen zu zerreißen.

Der heidnischen Welt gegenüber wurde die Einheit des göttlichen Wesens aufs Nachdrücklichste herausgehoben. Joh. 17, 3. 1 Joh. 5, 20. 1 Kor. 8, 5. 6.

So wie es aber schwer war, das jüdische Volk von seinem Particularismus zu entwöhnen, wie denn auch nur einzelne Glieder dieses Volkes Christen wurden, die Bekehrung des ganzen Volkes aber nicht erfolgte; so war es noch schwerer, die Griechen und Römer von der Vielgötterei zu heilen. Die Götterlehre der Griechen und Römer war mit ihren Sitten, Gebräuchen, Festen, Genüssen, Staatsverfassungen, mit ihrem ganzen Leben so innig verschmolzen, daß das Aufgeben der Vielgötterei eine totale Revolution des Volkslebens mit sich brächte. Das Volk selbst, so sehr auch seine Weisen zu dem Glauben an die Einheit Gottes getrieben wurden, konnte doch schwerlich eine Vorstellung davon haben, was es austrage, daß nicht viele Götter, sondern nur Ein Gott seyn solle, und es mochte es eben so für natürlich, als für erlaubt halten, neben dem Einen und höchsten Gott noch eine Zahl ihm untergeordneter Götter zu verehren. Paulus, der eigentliche Apostel der Heiden, bediente sich daher einer Hülfsvorstellung der damaligen Zeit, welche die Vielgötterei in das abschreckendste Licht stellte, und bei allen, in denen sie Eingang fand, einen Schauder vor allem Götzendienste erwecken mußte. Diese Hülfsvorstellung seiner Zeit war die, daß der Teufel und die Dämonen sich unter der Hülle der Götzenbilder verehren ließen, die Orakel gäben und Wunder verrichteten, daß daher der Polytheist ein Verehrer des Teufels und mithin ein von Gott Verworfener und vom ewigen Leben schlechthin Ausgeschlossener sey. Auf diese Vorstellung ging Paulus in seinen Vorträgen häufig zurück, wie z. B. Röm. 10, 20. Eph. 2, 1—3. 2 Thess. 2, 2—9. unwidersprechlich zeigen. Sobald der Grieche und Römer seinen Götterdienst aus diesem Gesichtspunkte betrachtete, sobald mußte er ihm auch zum Greuel, ja zum Verbrechen werden, und wir finden auch, daß diese Vorstellung in der ersten Kirche so kräftig von der Vielgötterei abschreckte, daß die, welche Christen geworden waren, fernerhin nicht einmal an den Opfermahlzeiten, oder an den öffentlichen Schauspielen, oder an andern mit dem Polytheismus verbundenen Gebräuchen Antheil nehmen wollten.

§. 51.

Das Verhältniß Gottes zur Welt. Engel und Dämonen.

Nach seinem Verhältnisse zur Welt wird Gott auch im neuen Testament als Weltschöpfer bezeichnet (Apost. 17, 24.), dagegen aber wird der mosaischen Erzählungen von der Schöpfung in sechs Tagen gar nicht gedacht, wie denn auch der Hergang des Schöpfungswerks und die Ordnung desselben zur Geschichte und nicht zur Idee von Gott gehört. Die gänzliche Abhängigkeit der Welt und alles Lebens von Gott wird bestimmt ausgesprochen, und Gott als der bezeichnet, der allem das Leben gibt und erhält (Apost. 17, 25.), der alle Dinge wirket nach seinem Willen (Eph. 1, 11.), und dessen Kraft durchs ganze Weltall geht, und alles trägt und erhält (Apost. 17, 28. Röm. 11, 36.). Dadurch wird auch die Weltregierung als eine stets fortgehende Wirksamkeit Gottes dargestellt, die Vorstellung aber, als sey sie eine Summe einzelner von Gott gefaßter Entschließungen als Anthropopathie bezeichnet.

Daß die Weltregierung sich auf alles, auch auf das, was uns klein und unbedeutend erscheint, erstrecke, zeigen die Aussprüche Matth. 6, 26—32. Kap. 10, 28—31., daß aber ihr Gang für den menschlichen Verstand oft unbegreiflich ist, spricht Paulus Röm. 11, 33 f. sehr nachdrücklich aus. Die Geschichte Jesu erläutert dieses. Denn es mußte den Zeitgenossen Jesu ganz unbegreiflich seyn, daß ein Mann von dunkler Geburt, ohne Mittel der Macht und ohne die Gunst des Standes, des Reichthums und der Verbindungen, der seine Anhänger nur im Volke fand, und endlich am Kreuze als ein Verbrecher starb, geschickt seyn sollte, die Welt umzuwandeln und einen neuen Weltzustand zu begründen.

Die alttestamentliche Vorstellung von Engeln (aus dem griechischen ἄγγελος, d. i. Bote, entstanden), welche Gottes Thron im Himmel umgeben und von ihm mit Aufträgen auf die Erde herabgesendet werden, tritt uns auch im neuen Testamente entgegen, Hebr. 1, 14. Matth. 18, 10. 22, 30. 28, 2. Eph. 3, 10. Daß man Gott als im Himmel thronend, und nach Art orien-

talischer Könige mit Engeln als Gehülfen seiner Herrschaft umgeben dachte, folgte aus der damaligen Anschauung der Welt, und aus der Vorstellung vom Himmel. Da man die Engel als lichtglänzende Wesen dachte, so war man auch, wie schon im alten Testamente (z. B. 2 Mos. 2. und Kap. 23. Ps. 104, 4.), geneigt, in glänzenden Erscheinungen Engel zu erblicken (Matth. 28, 3. Luc. 2, 9. Marc. 16, 5. 2 Kor. 11, 14.). — Bei der sehr richtigen Vorstellung des neuen Testaments aber von der Weltregierung als einer stets fortgehenden Wirksamkeit Gottes auf alles Erschaffene, müssen wir die Vorstellung von Engeln, als himmlischen Mittelspersonen des Weltregiments auf der Erde, bloß zur Form der Idee von Gottes Regierung rechnen, welche aus der Weltanschauung der damaligen Zeit sehr natürlich hervorging. Dagegen ist mit der Idee des vollkommensten Wesens auch das Daseyn minder vollkommener Wesen von selbst gegeben, die sich in steigender Progression von dem Menschen an dem Vollkommenen nähern, wie schon oben §. 14. gezeigt worden ist. Da aber die alte Welt zu Jesu Zeit nur zwei Wohnplätze im Weltall erkannte, den Himmel und die Erde, so konnte sie das Reich vollkommener Geister nirgends anders hin versetzen als in den Himmel und in die Nähe des göttlichen Throns. Was diesem Bildlichen zu Grunde liegt, ist §. 14. bemerkt worden.

Was das Verhältniß Gottes und seiner Weltregierung zu den Uebeln in der Welt betrifft, d. h. zu denjenigen Einrichtungen und Ereignissen, welche in unserm subjectiven Gefühl als Schmerz empfunden werden, so bekam die alttestamentliche Vorstellung, daß die Uebel Strafen der Sünde seyen, durch Jesum ihre gehörige Beschränkung, nämlich, daß dieses durchaus nicht von allen Uebeln gelte, wie Jesus selbst Joh. 9, 2. 3. Luc. 13, 1 — 9. die Jünger belehrt, sondern daß die Uebel von Gott auch als Mittel der geistigen, intellectuellen und moralischen Bildung auferlegt würden (Röm. 5, 3—5. Jac. 1, 2. 3. 1 Petr. 1, 6. 7. 2, 20. 4, 19. Hebr. 12, 5—11.), und daß uns dasjenige, was uns an irdischen Wohlergehen abgehen sollte, durch die Vergeltung nach dem Tode werde angemessen ersetzt werden (Matth. 5, 12. Luc. 6, 22 f. Röm. 8, 17. 18. 2 Kor. 4, 17. vergl. Luc. 16, 25. 1 Petr. 4, 12 f.).

Die ältere Vorstellung, wonach man jedes Unglück als Strafe und Zeichen des göttlichen Zorns ansah, konnte auch in der christlichen Gemeinschaft nicht bleiben, da das Beispiel Jesu selbst, des reinsten aller Menschen, der leiden und am Kreuze sterben mußte, und doch dabei Gottes geliebter Sohn blieb, und durch Leiden „einging zu seiner Herrlichkeit" (Luc. 24, 26.) unwidersprechlich das Gegentheil lehrte. Wenn wir aber früher (§. 12.) in Hinsicht auf alle Uebel bemerkten, daß sie die Natur der Uebel für uns verlieren, indem wir sie als Willen Gottes ansehen und uns in diesen, als den weisesten und besten, auch wo wir ihn nicht verstehen, ergeben müssen, so weiset uns das Christenthum nicht nur auf diese Unbegreiflichkeit der göttlichen Schickungen hin, sondern verpflichtet uns auch durch das eigene Beispiel Jesu zu der frommen Resignation, bei welcher alle Uebel aufhören, Uebel zu seyn Matth. 26, 39. 42. Marc. 14, 36. Luc. 22, 42. Joh. 12, 27.

Des zu Jesu Zeit so weit verbreiteten und auch von den Juden aufgenommenen Dualismus, oder der Annahme eines bösen Urwesens, das aller Uebel Erzeuger sey, — nach der Vorstellung der Juden, des Teufels und seiner Dämonen, — bedarf es daher in der christlichen Theodicee nicht zur Erklärung des Daseyns der sogenannten Uebel, sondern wir müssen sie als einen Versuch der alten Zeit, das Daseyn der Uebel mit der Gottesidee zu vereinigen, betrachten, dessen es für uns im Lichte der christlichen Offenbarung über Gott und sein Verhältniß zur Welt nicht mehr bedarf. Denn obgleich Jesus die Vorstellung vom Satan und den Dämonen, welche er nicht nur allgemein bei seinem Volke (s. §. 34.) vorfand, sondern mit der auch die, welche er zu Aposteln wählte, erfüllt waren, nicht ignoriren konnte, und sie nicht direct bestritten hat, weil dieses fruchtlos gewesen seyn würde, so legte er doch einen festen Grund zur Beseitigung derselben, indem er die Seinen belehrte, daß durch ihn der „Fürst dieser Welt", d. i. Satan (s. 2 Kor. 4, 4. Eph. 6, 12.) „gerichtet sey", d. i. seine Gewalt verloren habe (Joh. 12, 31. und Kap. 16, 11.), wie denn auch der Apostel Johannes ausdrücklich erkärt (1 Joh. 3, 8.), daß Christus erschienen sey, die Werke des Teufels (die Sünde) zu zerstören, daß er die Welt und den Für-

sten dieser Welt überwunden habe (1 Joh. 4, 4—6.) und daß Satan über den gebesserten Christen keine Gewalt mehr besitze, 1 Joh. 3, 9. 10. 5, 18. 19. — An diesen Abschluß der alten Vorstellung vom Reiche der Dämonen hat sich unser christliches Bewußtseyn zu halten. Auch darf es uns nicht irren, daß Jesus in den Evangelien bei den Heilungen der Kranken, die man damals allgemein für von den Dämonen Besessene hielt, nach der Volksvorstellung spricht und handelt; denn es hätte eines medicinischen Unterrichts bedurft, um das Zeitalter hierüber eines Bessern zu belehren, und dieser Unterricht, wenn er auch gegeben worden wäre, würde doch beim Volke keinen Eingang gefunden haben. Sind doch selbst in unsern Tagen ähnliche Ansichten über Krankheiten noch beim Volke oft vorhanden. Ohnstreitig bezog es sich auch auf das Gericht, das über den Fürsten dieser Welt kommen sollte, wenn Jesus zu den Seinen Joh. 16, 12. sprach: „ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt noch nicht tragen."

Daß man aber jener Vorstellung vom Satan nicht bedarf zur Erklärung der Entstehung des moralischen Uebels, oder des Aberglaubens und der Sünde, ist schon oben §. 17. und 18. gezeigt worden, und ergibt sich auch aus dem Folgenden.

§. 52.

Verhältniß der Weltregierung zu dem Menschen und zu der sittlichen Freiheit.

Den Menschen stellt das Christenthum, wie schon das alte Testament, in ein durchaus abhängiges Verhältniß zur göttlichen Weltregierung. Es erklärt ihn für ein Geschöpf Gottes Matth. 19, 4. und der Apostel Paulus setzt zugleich nach der mosaischen Erzählung voraus, daß das ganze Menschengeschlecht von einem einzigen Stammpaare abstamme; eine Vorstellung, welche nicht sowohl der Religion als vielmehr der Geschichte des menschlichen Geschlechts angehört (Röm. 5, 12. 1 Tim. 2, 13. Apost. 17, 26. 1 Kor. 15, 21 f.). Es trägt für den religiösen Glauben nichts aus, ob wir annehmen, das Menschengeschlecht habe mit Einem, oder es habe mit vielen Paaren begonnen.

Vielmehr ist die Hauptsache, daß wir alle Menschen, mögen sie auch in Farbe, Gesichtsbildung und andern Aeußerlichkeiten Verschiedenheiten zeigen, doch in ihren wesentlichen Eigenschaften des Körpers und Geistes als ein Geschlecht ansehen müssen, und daß wir die Entstehung dieses Geschlechts, eben so wie die Entstehung der Erde und der ganzen Welt, von Gott abhängig erkennen.

Die Duplicität in dem menschlichen Wesen, nämlich Körper und Geist, erkennt auch das Christenthum an, Matth. 10, 28. Luc. 24, 39. Der Körper wird schon im alten Testamente als ein aus bloß irdischen Stoffen Erbautes und der Zerstörung oder dem Tode Unterworfenes bezeichnet, wenn es 1 Mos. 2, 7. heißt: „Gott bildete den Menschen Staub aus Erde", oder wenn 1 Mos. 3, 19. gesagt wird: „du bist Staub und zum Staube sollst du wiederkehren". Auch stellt das ganze alte Testament den Tod des Leibes als eine natürliche Ordnung Gottes dar (1 Mos. 18, 27. Hiob 10, 9. 14, 5. 30, 23. Ps. 89, 49. 90, 3. 104, 29. Pred. 3, 20. 7, 2. 12, 7.). Dasselbe ist im neuen Testamente der Fall (Matth. 10, 28. 1 Kor. 15, 47—49. und v. 55. 56. 2 Kor. 5, 1—4. 2 Petr. 1, 13. 14. Hebr. 11, 13 f. Jac. 1, 10. 11.), und Paulus sehnet sich nach der Erlösung der Seele von den Banden des irdischen Leibes (Röm. 8, 23. 24. 2 Kor. 5, 1—4.).

Der Geist ist das Prinzip aller vernünftigen Intelligenz (1 Kor. 2, 11.) und aller sittlichen Kraft, indem „der inwendige Mensch" Wohlgefallen hat an Gottes Gesetz (Röm. 7, 23. Gal. 5, 17.). Dem Geiste nach sind wir göttlichen Geschlechts, fähig, Gott zu erkennen und zu lieben (Apost. 17, 28 f.), und unser Beruf ist daher, Gott an Vollkommenheit ähnlich zu werden (Matth. 5, 48.), oder, wie es die Apostel ausdrücken, den alten, vorchristlichen, der Sünde und Abgötterei ergebenen Menschen abzulegen, und einen neuen nach Gott geschaffenen Menschen anzuziehen (Röm. 6, 4. 12. 32. 2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 22—24. Kolos. 3, 9—12. 1 Joh. 5, 18.). Dieses ist „die Geburt von oben", d. i. die Geburt durch den Geist Gottes zu einem gottergebenen und sittlichen Menschen, welche Jesus Joh. 3, 5. als erste und unerläßliche Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes fordert.

Hiermit bezeugt das Christenthum zugleich die Perfectibilität (s. §. 15.) nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch des ganzen menschlichen Geschlechts. Ja, das Daseyn des Christenthums als einer göttlichen Anstalt zur Ausbildung und Erziehung des innern Menschen zum Bilde Gottes, ist ein Thatbeweis, daß die Menschheit in der Vollkommenheit fortschreiten soll, lehrt uns aber auch zugleich an dem Beispiele der christlich gewordenen Völker, daß dieses Fortschreiten, wie alle Entwickelung im Reiche der Schöpfung, nur stufenweise und langsam geschiehet.

Das Christenthum erkennt daher den oben §. 16. beschriebenen doppelten Antrieb zum Handeln in des Menschen Natur an, nämlich den sinnlichen, aus dem körperlichen Organismus (das Fleisch genannt) hervorgehenden Antrieb, und die Mahnung des Geistes, oder des „inwendigen Menschen", welche das Vollkommene als Regel des Verhaltens vorhält, „und Lust hat an Gottes Gesetz" (Matth. 26, 41. Röm. 7, 14—25. Galat. 2, 14 f. 25 f.). — Daß der menschliche Geist zu seinen Functionen untüchtig, oder überhaupt von Natur verdorben sey, davon wissen Jesus und die Apostel nichts, sondern sagen das Gegentheil. Denn nicht nur betrachtet Christus die kleinen Kinder als noch unverdorbene und darum des Reiches Gottes würdige Wesen (Matth. 19, 14 f. Luc. 18, 15 f.), und erklärt in der Gleichnißrede Matth. 13, 3—22. Luc. 8, 5 ff. nicht alle Menschen, wie er sie fand für verdorben, sondern einen Theil für gutes Land, sondern die Apostel sagen auch ausdrücklich, daß der vernünftige Geist des Menschen Gott zu erkennen, und das Gesetz der Vollkommenheit zu vernehmen vermöge (Röm. 1, 19—21. 2, 14. 15.), und daß der Geist in dem Menschen Wohlgefallen habe an dem Guten und Vollkommenen (Röm. 7, 15 – 23.). — Sie verlangen daher auch, daß der Mensch nicht den sinnlichen Antrieb über sich herrschen lassen, sondern ganz dem Antrieb des vernünftigen Geistes folgen soll (Röm. 6, 12 f. 8, 4—10. 2 Kor. 7, 1. Galat. 5, 16 ff. 1 Joh. 2, 15.).

Dieser Zustand, wo der Mensch den Mahnungen des Geistes folgt, und die Antriebe des sinnlichen Organismus beherrscht, ist, wie wir §. 17. sahen, der einzig richtige Begriff von sittlicher

Freiheit, und nur diese unsere Selbstbestimmung zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz bekommt auch im neuen Testamente allein den Namen „Freiheit", wie oben (§. 17.) schon bemerkt worden ist. Nichts widerspricht bestimmter dem Irrthum, daß die Freiheit in willkührlicher Wahl zwischen dem Guten und Bösen bestehe, als das Wort des Apostel Jacobus, wenn er Kap. 1, 25. das Gesetz der Vollkommenheit das „Gesetz der Freiheit" nennt. Denn das Gesetz mit seiner Mahnung macht aller Wahl ein Ende, und eben das Aufhören alles willkührlichen Wählens zwischen Gehorsam und Ungehorsam ist dem Apostel die Freiheit. Da nun nur allein der falsche Begriff von Freiheit als einer willkührlichen Wahl mit der göttlichen Weltregierung in Widerspruch steht (§. 13.), die christliche Offenbarung aber denselben nicht hat, so ist auch kein Conflict des christlichen Begriffs von Freiheit mit dem göttlichen Willen vorhanden, indem die christliche Freiheit ihr Regulativ in der Vollkommenheit, also in Gott, hat.

Daß aber alles Handeln abhängt von den Vorstellungen, die mit Lebhaftigkeit ins Bewußtseyn treten und dasselbe erfüllen, und daß daher die Erkenntniß der Wahrheit, das Licht im Geiste, die Grundlage alles wahrhaft freien Handelns sey, wird auch im neuen Testamente anerkannt (Luc. 11, 34—36. Eph. 4, 17. 18.). Daß wir aber die Bewegungen des Willens dadurch in unserer Gewalt haben, daß wir die Kraft besitzen, Vorstellungen ins Bewußtseyn zu rufen und darin festzuhalten, so daß sie dann das Handeln hervorbringen, dieß lehrt das eigene Beispiel Christi Matth. 4, 1 ff. Luc. 4, 1 ff., welcher überall gegen die Stimme der Versuchung ein göttliches Gebot sich ins Bewußtseyn rief, und es darin festhielt. Auch das Sprüchwort: „weß das Herz voll ist, deß gehet der Mund über" (Matth. 12, 34. Luc. 6, 45.), spricht dasselbe aus, nämlich daß das, was das Bewußtseyn ganz und dauernd erfüllt, ein nothwendiger Grund des Handelns wird.

Es ist oben (§. 18.) gezeigt worden, daß es keiner Rechtfertigung Gottes wegen des Vorhandenseyns der moralischen Uebel, und noch weniger der dualistischen Annahme eines bösen Urprinzips neben dem Guten bedürfe, indem theils die Sünde nach dem allgemeinen Gesetze allmähliger Entwickelung in den ersten Bil-

dungsstufen des Menschen gefunden werden müsse, theils aber auch die Sünde keine absolute, sondern nur eine relative Existenz habe, und nicht etwa neben der Vollkommenheit bleiben, sondern verschwinden soll, und nur als Uebergang zum sittlichen Leben vorhanden sey. — Ganz so sieht auch das Christenthum diesen wichtigen Gegenstand an.

Als erste Quelle der Sünde zeigt es, ganz der Erfahrung gemäß, den sinnlichen Organismus des Menschen auf, welcher der Entwickelung der Vernunft vorauseile, und nicht nach dem Gesetze der Vernunft frage. Wenn Paulus schreibt 1 Kor. 13, 11., daß das Kind, noch von mangelhafter Geistesbildung, nur kindische Anschläge habe, also von dem sinnlichen Triebe und nicht vom Bewußtseyn des Gesetzes geleitet werde, so spricht er auch aus, daß auf dieser Bildungsstufe die Freiheit noch nicht vorhanden sey. Daß der sinnliche Organismus in seinen Antrieben nach dem Gesetze nicht frage, das spricht er Röm. 7, 18 — 24. Galat. 5, 16 ff. aufs Bestimmteste aus, und Jacobus (Kap. 1, 13—15.) stimmt darin mit ihm überein. Daß die Sünde nur eine relative Existenz habe, und gesetzwidrige Thatsachen, an sich, als objective Thatsachen und nicht als subjective Handlungen betrachtet, noch nicht Sünde sind, sondern erst dadurch Sünden werden, daß sie ein Mensch im Bewußtseyn des Gesetzes gethan hat, sagt Paulus ganz bestimmt, wenn er Röm. 3, 20. schreibt: durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde, d. i. wird eine That erst als Sünde anerkannt, und wenn er Röm. 5, 13. sagt: „bis zur Bekanntmachung des Gesetzes wurde zwar von Menschen gesündiget, d. i. gegen das Gesetz gehandelt, aber in Ermangelung des Gesetzes wurde ihnen dieses Handeln noch nicht zur Schuld angerechnet." Dasselbe sagen die Aussprüche Jesu Joh. 9, 41. und Kap. 15, 22. Ganz folgerichtig sagt daher Paulus, daß auch Dinge, die an und für sich moralisch gleichgültig oder erlaubt sind, dem Menschen dennoch zur Sünde werden, dafern er sie in seinem Gewissen für unerlaubt hält. Damit spricht er die bloß relative Natur der Sünde aufs Entscheidendste aus. Es geschieht dieß Röm. 14, 23., wo er aussagt, daß der, welcher den Genuß von Speisen, die das mosaische Gesetz für unrein erkläre, für erlaubt halte, nicht sündige, wenn er sie genieße, daß aber

der sündige, der sie genieße und ihren Genuß doch für unerlaubt halte. Der 23. Vers ist nach dem Grundtexte so zu übersetzen: „wer aber, wenn er isset, noch Zweifel hat, ob der Genuß erlaubt sey, der ist strafbar, denn er handelt nicht nach Ueberzeugung; alles nämlich, was wir thun ohne die Ueberzeugung im Gewissen, daß es recht sey, das ist uns Sünde."

Daß aber endlich die Sünde etwas sey, was verschwinden, und bei den wahren Kindern Gottes in den Zustand der Freiheit, oder eines sittlichen Lebens übergehen solle, zeigen die Stellen Röm. 6, 11—13. 2 Kor. 7, 1. Eph. 4, 22—24. Joh. 3, 3. 1 Joh. 3, 6. 9. 5, 18.

Daß endlich nicht nur das sittliche Thun des Menschen, sondern daß auch die sündigen Thaten in den Rath der göttlichen Weltregierung aufgehen, und dem göttlichen Willen unbewußt dienen müssen, indem Gott ihre Folgen gänzlich umleitet, das zeigt auch das Geschick Christi. Weder der Pharisäer und der Schriftgelehrten heftiger Widerstand, noch ihre Verläumdungen Jesu bei dem Volke, noch ihre boshaften Nachstellungen, noch des treulosen Judas Verrath, noch das vom hohen Rathe ausgesprochene ungerechte Todesurtheil über Christum, noch des Pilatus gewissenloses Nachgeben, noch der Schimpf der Kreuzesstrafe konnten den Rath Gottes mit Christo hindern, sondern alle diese sündigen Thaten wurden in Gottes Hand nur Mittel, die göttlichen Rathschlüsse zu erfüllen, indem Gott ihre Folgen so leitete, daß diese das große Werk, das Jesus ausführen sollte, nur fördern und kräftigen mußten. Auch die Abhängigkeit des jüdischen Volks von den Römern, und der religiöse Fanatismus, mit dem sie die Christen verfolgten und gegen die Römer die Fahne des Aufruhrs erhuben, mußte nur dazu dienen, das Christenthum von der Nationalität des jüdischen Volkes abzulösen und es zur Religion des römischen Weltreichs zu machen. Daß die blutigen Verfolgungen der Christen in den ersten Jahrhunderten nur dazu dienten, das Christenthum zu empfehlen und zu verbreiten, das blieb selbst den Zeitgenossen nicht verborgen, welche es wiederholt aussprachen, daß das vergossene Blut der Märtyrer ein Saame sey, aus dem neue Christen reichlich emporwüchsen."

§. 53.

Die christliche Idee des göttlichen Gesetzes.

Wie die Idee des göttlichen Gesetzes sich bei ihrem ersten Auftritte gestaltete und gestalten mußte, ist §. 31 gezeigt worden. Hier ist anzugeben, wie sie im Christenthume vollendet wurde. Denn nicht das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vollenden, war Jesu Aufgabe. Matth. 5, 17.

Die Mängel der mosaischen Gesetzesidee waren, 1) daß das göttliche Gesetz noch erschien nicht als allgemeines Gesetz aller mit Vernunft begabter Wesen, sondern als israelitisches Nationalgesetz, mit der politischen Gesetzgebung innigst verbunden, und die Gottesverehrung äußerlich in eine Menge Ceremonien zu Ehren Gottes, als Königs Israels, setzend; — 2) daß es noch auftrat mehr in verbietender als in gebietender Gestalt, mehr bestimmt, rohe Ausbrüche des Triebes zu dämpfen, als Liebe zum Vollkommenen selbst zu erwecken; 3) daß es noch auf einer äußerlichen Auctorität, der durch Moses geschehenen Promulgation beruhte, und 4) daß es den Gehorsam durch Drohung und Verheißung, und zwar bloß dieses irdischen Lebens motivirte (S. §. 31).

Jesus selbst erklärte gerade das, was dem mosaischen Gesetz das Wesen eines beschränkten Nationalgesetzes gab, für unzulässig in seiner neuen göttlichen Gesetzgebung, indem er es für zweckwidrig erklärte, neue Lappen auf ein altes Kleid zu flicken, neuen Most in alte Schläuche zu fassen (Matth. 9, 16. 17. Marc. 2, 21 f. Luc. 5, 36), d. i. die vollkommene sittliche Gesetzgebung mit dem Ceremoniellen und Nationalen des jüdischen Gesetzes vereinigen zu wollen. Er war daher auch entfernt von der jüdischen Strenge der Sabbathsfeier, heilte nicht nur am Sabbath Kranke, sondern erklärte auch Matth. 12, 1—8, daß des Menschen Sohn „Herr des Sabbaths" sey, d. i. daß er die Macht habe, dieses Nationalgesetz zu verändern oder abzuschaffen. Gegen den Werth, den man auf die levitische Reinigkeit legte, und gegen die ganze äußerliche mosaische Legalität, wenn sie ohne innere Heiligkeit sey, erklärte er sich Matth. 15, 11—20. Kap. 23, 25 ff. aufs Nachdrücklichste, und forderte von denen, die Er

für die Seinen erkennen solle, schlechterdings die innere Heiligung der Gesinnung und des Lebens, Matth. 7, 21—27. — In seinem Gespräche mit der Samariterin Joh. 4 verwies er (v. 20. 21) darauf, daß die Gottesverehrung nicht an einen heiligen Ort, nicht an Jerusalem und seinen Tempel, also auch nicht an den mosaischen Tempeldienst fernerhin gebunden sey, sondern daß man Gott im Geiste und mit aufrichtigen, schuldlosen Herzen dienen und anbeten müsse. Dadurch war der große Beschluß, den die Apostel nach Jesu Tode faßten (Apostelg. 15), nämlich daß die Christen aus dem Heidenthum an das jüdische Nationalgesetz nicht gebunden seyn sollten, völlig gerechtfertigt.

Ferner, indem Jesus die Liebe zu den Menschen für die Quelle aller Pflichten gegen Andere erklärte, so lehrte er auch zugleich, daß der Nächste, den man lieben solle als sich selbst, nicht etwa bloß der Volksgenosse, sondern jeder Mensch als Mensch, ohne Unterschied des Volkes, der Religion, der Freundschaft oder der Feindschaft sey (denn dieß liegt in dem schönen Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, Luc. 10, 27 ff.), und er gab Matth. 7, 12 die allgemeine Regel, Andern alles zu leisten, was wir wollen, daß sie uns thun und leisten sollen. Wäre aber auch diese Stelle nicht, so würde schon sein Gebot, auch die Feinde zu lieben, die Universalität der christlichen Moral bezeichnen.

Während das mosaische Gesetz der Sitten mehr verbietender als gebietender Natur war, und mehr auf Verhinderung grober Verletzungen der Gebote als auf Heiligung der innern Gesinnung ausging, so stellt Jesus das Sittengesetz in der schönen Rede Matth. Kap. 5 als das Gesetz der Vollkommenheit, als den Spiegel göttlicher Vollkommenheit dar, indem er lehrt, daß nicht bloß das Unterlassen des Bösen, sondern die innere Heiligung des Herzens, die Dämpfung des Wohlgefallens an dem Bösen und die Erweckung des Wohlgefallens an dem Guten die Hauptsache sey; und daß man die Pflichten nicht um Lohnes willen erfüllen müsse, sondern um Gotte an Vollkommenheit ähnlich zu werden, also aus Liebe zu Gott und dem Vollkommenen, wie er denn auch selbst nach Joh. 14, 31 von diesem Motiv geleitet wurde.

Ganz damit übereinstimmend erklären auch die Apostel das Gesetz für ein dem Menschen in den vernünftigen Geist geschriebenes, also für ein allgemeines und ideales Gesetz (Röm. 2, 14 f.) und als nicht bloß durch Promulgation, sondern als an sich gut und heilig und den innern Menschen zum Beifall nöthigend (Röm. 7, 12. 16. 12, 2). Eben so aber erkennen sie auch, daß ein Gehorsam, der bloß aus Furcht vor den dem mosaischen Gesetze angehängten Drohungen hervorgehe (2 Kor. 3, 9), ein mangelhafter, der Gehorsam eines Sclaven sey, und daß das Gesetz erfüllt werden müsse aus Liebe zu Gott, aus kindlichem Gehorsam (Röm. 8, 14—16. 13, 5. Galat. 4, 4—7. 1 Joh. 4, 16—21). — Indem aber im Christenthum die Idee der Unsterblichkeit und der künftigen Vergeltung hervorgehoben wurde, so wird zugleich die Pflicht höher gestellt als das irdische Leben, und dieses für jene zum Opfer gefordert (Matth. 5, 10—12. 10, 28. 26, 39. Joh. 12, 27. 14, 31) und dabei nachdrücklich auf die künftige Vergeltung nach dem Tode hingewiesen (Matth. 5, 8. 10—12. Röm. 8, 16—18. Galat. 4, 7. u. oft.).

Ein besonderer Vorzug des Christenthums ist, daß es nicht bloß Lehre der Sitten ist, sondern daß das Leben Jesu dem Christen ein anschauliches Bild eines göttlich gesinnten und handelnden Menschen darstellt, und zwar in den schwersten Pflichtübungen, nämlich gegen Gott in der völligen Resignation in seinen Willen bei schmerzlichen Geschicken, und gegen die Menschen in völliger Beherrschung aller Selbstsucht, in der Aufopferung für Anderer Wohl und in der Großmuth gegen Feinde und Hasser.

§. 54.

Die Idee des Reiches Gottes, oder der Kirche Christi.

Dem *Begriffe* nach ist das Reich Gottes das ganze Weltall, das er durchdringt und beherrscht; der *Idee* nach ist das Reich Gottes der Inbegriff der vernünftigen Wesen, in denen die Gottesidee zum bleibenden Bewußtseyn, und damit auch zur Wirksamkeit fürs Leben gekommen ist. Wir haben gesehen (§. 30), wie diese Idee zuerst den Kreis einer Familie durch-

drang, und dann (§. 31) ein ganzes Volk umfaßte, wie aber (nach §. 35) durch Christum das Gottesbewußtseyn in allen Menschen geweckt, das Reich Gottes zu allen Menschen kommen sollte; eine Vorstellung, die schon in den messianischen Weissagungen des Propheten Jesaias ausgesprochen ist.

Bei den spätern Juden von der Zeit des Exils bis auf Christus ward aber die Idee des Reiches Gottes zum Begriffe des Reichs des Messias. Was die Juden, nachdem sie die prophetische Idee vom Reiche Gottes zu ihrem politischen Egoismus herabgezogen hatten, von dem Messias erwarteten, und welche Vorstellungen sie sich von seinem Reiche machten, das ist im 34sten §. ausführlich angegeben worden. Es ist nun zu zeigen, welchen Gebrauch Jesus von diesen Vorstellungen machte.

Da er sich bewußt war, der von den Propheten verheißene Christus oder Messias zu seyn, da er nur in dieser Qualität als Religionsstifter auftreten konnte, und da er es für seinen Beruf erkannte, eine religiöse Gemeinschaft zu gründen, welche von der Gottesidee durchdrungen sey; so verkündigte Jesus nicht nur, daß er der Messias sey, sondern auch, daß das Reich Gottes nun beginnen solle. Es war daher für ihn unvermeidlich, von den schon vorhandenen Vorstellungen seines Volks vom Messias und dessen Reiche auszugehen, an diese seine weitern Belehrungen anzuknüpfen, und daher auch für die vorhandenen Vorstellungen sich der vorhandenen Worte zu bedienen; um so mehr, da, wie wir aus den Evangelien sehen, auch seine Jünger ganz mit den jüdischen Nationalvorstellungen vom Reiche des Messias erfüllt waren. Wir finden daher auch, daß er zu dem Volke und den Jüngern in solchen Ausdrücken und Redensarten vom Reiche Gottes sprach, die ihrer Vorstellung gemäß waren. So z. B. „mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes zu Tische sitzen", Matth. 8, 11 f. Luc. 13, 28. 29 für: ins Reich Gottes kommen. Wenn Jesus auf die Frage der Apostel, was ihnen dafür, daß sie um Jesu willen alles verlassen hätten, für ein Lohn im Reiche Gottes werde zu Theil werden, darauf hinweisen will, daß sie als die Säulen seiner Kirche in hohen Ehren seyn würden, so drückt er dieses nach den damaligen Vorstellungen der Apostel so aus: ihr werdet im Reiche Gottes sitzen

auf Stühlen und richten (d. i. beherrschen) die 12 Stämme Israels. S. Matth. 19, 28. Luc. 22, 29 f.

Daß aber Jesus selbst die Erwartungen seines Volks vom Messiasreiche nicht theilte, sondern vieles vom Reiche Gottes aussprach, was seine Jünger von ihren jüdischen Vorstellungen heilen mußte, besonders nachdem er den Kreuzestod erlitten hatte, das sehen wir aus Folgendem.

Nach der jüdischen Vorstellung war das Reich des Messias und dessen Seligkeit bloß für die Juden bestimmt, und diese Meinung war so tief eingewurzelt, daß auch die apostolischen Christen aus dem Judenthum lange Zeit die Meinung festhielten, daß die Heiden nicht anders in das Reich Gottes kommen könnten, als wenn sie Juden würden und das ganze mosaische Gesetz nebst der Beschneidung annähmen. Mit diesem hartnäckig festgehaltenen Vorurtheil kämpfte Paulus in seinen Briefen an die Römer und die Galater. Jesus aber erklärte schon frühzeitig (Matth. 8, 11 f. 21, 33—43. 22, 2—14. Luc. 13, 28 ff. Joh. 10, 18), daß das Reich Gottes nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden bestimmt sey, und daß jene gar nicht hineinkommen würden, wenn sie nicht sittlichere Menschen würden, und er gab, ehe er von der Erde schied, den Aposteln ausdrücklich den Auftrag, alle Heiden zum Reiche Gottes zu berufen, Matth. 24, 14. 28, 18 f. Marc. 16, 14. Denn nicht die Abstammung von Abraham (Joh. 8, 39. Matth. 3, 9), auch nicht das legale Verhalten nach dem mosaischen Gesetze sollen, nach Jesu Versicherung, den Eingang in das Reich Gottes öffnen, wie die Juden glaubten, sondern die sittliche Reinigung des Gemüths (Matth. 5, 3. 25, 31 ff. Joh. 3, 3).

Ferner, während das jüdische Volk im Reiche Gottes politische Herrschaft über alle andere Völker erwartete, lehrte Jesus die Seinen auf alle solche äußerliche Belohnungen und solche Machtübung im Reiche Gottes Verzicht zu leisten, Matth. 20, 28. 21, 33 ff. Luc. 9, 23 f. Marc. 10, 35 ff. — Während die Juden Jerusalem als den Sitz des Messiasreichs bezeichneten, das über alle Heiden siegen werde, verkündigte Jesus die Zerstörung Jerusalems durch die Heiden (Matth. 24. Luc. 21. Marc. 13). — Statt daß die Juden in dem Messias einen mächtigen König er-

warteten, so sagte es Jesus den Seinen unverholen, daß er nicht gekommen sey, sich dienen zu lassen, sondern Andern zu dienen und für die Menschen das Leben zu lassen, Matth. 20, 25—28. Joh. 6, 51. — Endlich that auch Jesus nichts, wie schon §. 39 bemerkt worden ist, um sich eine politische Partei zu bilden, sondern entzog sich dem Volke, das ihn zu politischen Zwecken mißbrauchen wollte. Joh. 6, 15.

So fern aber auch Jesus war von dem Gedanken einer politischen Herrschaft durch das jüdische Volk, so irren dagegen auch die, welche glauben, er habe bei dem Reiche Gottes bloß an innere Zustände, Glaube und Sittlichkeit, gedacht, und, wie man sich ausdrückte, eine bloße moralische Gemeinschaft, nicht eine äußerliche stiften wollen. Vielmehr war es seine Absicht, eine äußerliche religiöse Gemeinschaft zu begründen, wie schon die Anordnung der Taufe und des Abendmahls und die Wahl und Sendung der Apostel anzeigen. Es erhellt aber auch aus mehreren deutlichen Aussprüchen. Wenn er Matth. 7, 21—25 sagt, daß nicht alle, die ihn für den Messias erkennen oder in seinem Namen wundervolle Thaten gethan, darum schon in das Himmelreich kommen würden, sondern nur die von ihnen, die sich des Unrechts enthalten und Gottes Willen und Gebote im Leben gehalten haben würden, so unterscheidet er damit ausdrücklich die innern Gemüthszustände, den Glauben an ihn und die Sittlichkeit, von dem Reiche selbst als etwas Aeußerlichen, für das jene Gemüthszustände befähigen sollen. Vielmehr bezeichnet Jesus mit dem Ausdrucke „Reich Gottes" das, was man späterhin die Kirche nannte, die äußerliche Gemeinschaft aller, die an ihn als den Christus glauben würden, also die Gemeinde Christi, in wiefern sie eine religiöse Gemeinschaft ist und ein religiöses Gemeinleben bedingt.

Von dieser äußerlichen Gemeinde, oder der zu sammelnden Kirche, gelten die meisten Gleichnißreden der drei ersten Evangelien, welche daselbst vom „Himmelreich" oder dem „Reiche Gottes" gesagt werden, wie z. B. die Gleichnisse Matth. 13, 3—30 durchaus nicht auf den jüdischen Begriff des Messiasreichs passen, wohl aber von der Gemeinde oder Kirche Jesu gesagt sind. Auch der Satz Marc. 10, 23—26, daß es schwer sey,

daß ein Reicher zur Gemeinde Christi trete, und der Vorwurf Matth. 23, 13, daß die Pharisäer für Andere das Reich Gottes verschließen, paßt nicht auf das jüdisch-messianische Reich, sondern auf den Eintritt in die äußerliche Gemeinschaft mit Christo, in die Kirche. Ganz klar aber wird Matth. 16, 18. 19 der Ausdruck Gemeinde und Reich Gottes als gleichbedeutend gebraucht, wenn Jesus v. 18 sagt: auf Petrus solle die Gemeinde (die Kirche) erbaut werden, und nun v. 19 demselben Petrus die Macht gegeben wird, ins Himmelreich (d. i. in die Kirche) aufzunehmen oder die Aufnahme zu verweigern.

Der Ausdruck „Kirche" (ἡ ἐκκλησία), der sich in den Evangelien nur einmal (Matth. 16, 18) findet, wurde aber bei den Aposteln der übliche. Doch behielten sie für die Kirche auch den Ausdruck „Reich Gottes" bei. Denn wenn Paulus schreibt Kolossi. 1, 13 „Gott hat uns versetzt in das Reich seines Sohnes", wenn er Kolossi. 4, 11 seine Mitlehrer „Gehülfen am Reiche Gottes" nennt, oder Röm. 14, 17. 18 schreibt, das Reich Gottes bestehe nicht in der Beobachtung der mosaischen Gesetze über die reinen und unreinen Speisen, so kann in diesen und ähnlichen Stellen nicht das jüdische tausendjährige Reich des Messias gemeint seyn, sondern das Reich ist die bereits gestiftete und sich immerfort erweiternde Kirche.

Eben so bezieht es sich nicht auf das künftige Messiasreich, sondern auf Christi Herrschaft über seine Kirche, wenn die Apostel ihn nach seiner Auferstehung als Herrn der Kirche, als zur Rechten Gottes sitzend und alle Gewalt habend vorstellen. Vgl. Matth. 28, 18. Denn da ist das Reich, das er beherrscht, nicht ein künftiges, sondern ein schon vorhandenes, nämlich seine Gemeinde oder Kirche, die als sein Leib, und er als ihr Haupt betrachtet wird. Ephes. 1, 20—23. Kolossi. 1, 18. — Da Christus auch der Herr der verstorbenen Christen ist, so wird der Ausdruck Reich Gottes oder Christi auch von der Gemeinde der durch den Tod vollendeten Glieder der Kirche gebraucht, z. B. 1 Kor. 6, 9. 10. 15, 50. Galat. 5, 21. 2 Timoth. 4, 18.

Das griechische Wort ἡ ἐκκλησία, das in der deutschen Bibel bald Kirche bald Gemeinde übersetzt ist, heißt eigentlich: die aus den Häusern heraus auf den öffentlichen Versammlungsplatz

gerufene Menge, die Volks-Versammlung, und wird im neuen Testamente nicht nur von den christlichen Gemeinden einzelner Orte gesagt, wie Röm. 16, 4. 5. Apostelg. 8, 1, oder von den Christen einer Provinz, wie Apostelg. 9, 31[1], sondern es bezeichnet auch im weitern Sinne die ganze Menge derer, die an Jesum als den Christus glauben, also den Inbegriff aller einzelnen Christen und christlichen Gemeinden (Matth. 16, 18. 1 Kor. 10, 32. Galat. 1, 13). Der allgemeine Begriff der Kirche also ist der, daß sie der Inbegriff aller ist, welche in Jesus den Christus Gottes erkennen, und sich zum Glauben an ihn und zum Gehorsam gegen seine Gebote für verbunden erachten. Dieses ist der Begriff der Kirche. Die Idee der Kirche aber spricht aus, was die Gesellschaft der Christen, in ihrer Vollendung gedacht, werden soll, nämlich: eine Gesellschaft oder Gemeinde, welche Christum als den höchsten der Menschheit von Gott gesendeten Führer zum Heil erkennt, und deren Glieder nach Christi Lehre und Beispiel alle von der Gottesidee durchdrungen und beherrscht werden, und in Liebe und Eintracht nach dem Gesetze der Vollkommenheit leben; also eine „Gemeinschaft der Heiligen", communio sanctorum, wie sich das apostolische Glaubensbekenntniß ausspricht. Dieses Ideal einer Kirche, auf welches schon Jesus Matth. 5, 48. Joh. 3, 3 hinwies, schwebte den Aposteln überall vor Augen, wie die Stellen Eph. 2, 10. 21 f. Kolos. 1, 9—11. 3, 12—17. 1 Petr. 1, 15. 16. 2, 9. 10. 1 Joh. 2, 3—6. 3, 6 ff. klar zeigen, und der Gedanke bestätigt, daß die Christen ein Tempel Gottes seyn, in ihnen der Geist Gottes wohnen, d. i. die zur Klarheit gekommene Gottesidee ihren Geist ganz durchdringen und beleben soll. 1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16. 1 Tim. 3, 15. Eph. 5, 25—27.

Zur Kirche gehört daher zuerst die Menge, welche eine Gemeinde ausmacht, und zweitens das Band, das die Menge zu einer Einheit verknüpft. Dieses Band ist theils ein Inneres, nämlich der gemeinsame Glaube an Jesus als den Christus Gottes, und der Geist, der dem gemäß die Gemeinde belebt, theils etwas Aeußeres, nämlich das öffentliche Bekenntniß dieses Glaubens und der Cultus.

Die Stiftung einer Kirche war nothwendig, da die göttliche Offenbarung von einem historischen Mittelpunkt, Christo, ausging, da die religiösen Ideen an jede menschliche Vernunft gebracht werden, also auch öffentlich verkündigt und bekannt werden müssen, und da die Entwickelung der Einzelnen zum Bilde Gottes und der Menschheit zu einem Tempel Gottes nur durch ein religiöses Gemeinleben erfolgen kann. Der Zweck der Kirche aber muß mit dem allgemeinen Zweck der Offenbarung und der Sendung Jesu zusammenfallen, d. i. die Kirche soll es vermitteln, daß die klare Anschauung der religiösen Ideen an jedes Gemüth gebracht und in ihm belebt, und ein Gesammtleben nach dem Gesetze der Vollkommenheit und dem Vorbilde Jesu erzeugt, durch alles dieses aber die Erlösung der Menschen von der Sünde zur Freiheit und vom Tode zum Leben vollzogen werde.

Ob daher gleich Jesus für seine Person in dem Verbande mit der religiösen Gemeinschaft des Judenthums blieb, so wollte er doch eine Kirche, oder ein Reich Gottes stiften (Matth. 16, 18. 19. Joh. 10, 16), und wählte für diesen Zweck seine Jünger, wollte, daß sie in der Einheit des Glaubens, Lebens und der Hoffnung zusammenhalten (Matth. 28, 19. 20) sollten, und ordnete auch für diesen Zweck die Taufe als Ritus der feierlichen Aufnahme in seine Gemeinde, und das Abendmahl als Ritus des öffentlichen Bekenntnisses, daß er der Christus sey, an. Seine Jünger traten daher auch gleich nach seinem Tode zu einer äußern Gemeinschaft durch den Ritus der Taufe zusammen (Apostelg. 2), und sagten sich nach Apostelg. 15 von der Gemeinschaft mit dem Judenthum ausdrücklich los.

Was das Bekenntniß seiner Kirche seyn sollte, das hat Jesus klar genug ausgesprochen, nämlich der Glaube an Vater, Sohn und Geist, worauf er auch zu taufen befahl, das ist der Glaube an den Einen wahren Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt und den Vater Jesu Christi, der Glaube an Jesum als den Christus oder den von Gott zu unserer Erlösung gesandten Sohn, und die Aufnahme des Geistes Gottes in das Gemüth mit der (durch die Taufe bildlich dargestellten) Umbildung des innern Menschen nach dem Bilde Gottes. Dieses liegt in der Formel: taufet auf den Namen des Vaters, des Sohnes

und des heiligen Geistes, Matth. 28, 19. In seinen Reden stellt Jesus dasselbe einzeln dar. So sagt er Joh. 17, 3, davon hange das ewige Leben ab, daß man den Vater für den allein wahren Gott und Jesum für den von Gott gesendeten Christus halte; und zu Nicodemus spricht er Joh. 3, 3 ff., daß nur der zum Reiche Gottes eingehen werde, der durch Wasser und durch Geist, d. i. durch den bei der Taufe empfangenen Geist ein göttlich geborner Mensch werde. Der Glaube an den Einen wahren Gott, und an Jesum, als den von ihm gesandten Christus, und ein Leben nach dem Bilde Gottes, das war es, was Jesus von allen Gliedern seiner Kirche als Bedingung des ewigen Lebens forderte. Dasselbe liegt auch genau in dem Ausspruch Marc. 16, 16: „wer da glaubet (an den Vater und den Sohn) und getauft wird, der wird selig werden." Wenn daher Jesus mit Juden redete, die als Juden schon an den wahren Gott glaubten, und auch ihn bereits für den Christus Gottes hielten, so erwähnt er auch das fromme Leben allein als Bedingung des Heils, Matth. 5, 3—12. 7, 21—23. 19, 17—21. Joh. 3, 3. 8, 31—35. Mehr also ist vom Glauben für den Christen, um von Christo für den Seinen erkannt zu werden und zum ewigen Leben zu gelangen, nicht erforderlich, als der Glaube an Gott und Jesum, verbunden mit einem Leben nach Gottes Bilde und Jesu Vorbilde. Darin beruhet auch der besondere Charakter des Christenthums, durch welchen es sich von allen andern monotheistischen Religionen, und vom Dualismus und Polytheismus unterscheidet. Dem Glauben nach ist daher jeder für einen Christen zu halten, der an Gott und Christus glaubt, und dem Leben nach jeder, der nach der Idee der göttlichen Vollkommenheit sich selbst und sein Leben zu bilden strebt. In der Einfachheit dieses von Jesu erforderten Glaubensbekenntnisses müssen wir aber die hohe Weisheit Jesu anerkennen, welche weder das Christseyn, noch das ewige Leben von ausführlichen Glaubensbekenntnissen oder wohl gar von künstlich ausgebildeten Dogmen abhängig machte, indem die Auffassung der religiösen Vorstellungen in dem menschlichen Geiste immer sehr verschieden ist, und der menschliche Geist darin Freiheit haben muß. Der Egoismus der christlichen Particularkirchen daher,

nach welchem jede Kirche in ihrem besondern Bekenntnisse und in ihren Unterscheidungslehren das Wesentliche des Christenthums und die ausschließliche Bedingung des ewigen Lebens zu haben behauptet, hat an Christo selbst nicht die geringste Stütze.

Eben so wenig aber auch an den Aposteln. Was forderten diese zur Aufnahme in die christliche Gemeinschaft? — Von allen, Juden und Heiden, daß sie in sittlicher Beziehung neue Menschen werden sollten, in Hinsicht des Glaubens aber von denen, die schon an den Einen wahren Gott glaubten, Juden sowohl als Proselyten des Heidenthums, nichts als den Glauben, daß Jesus von Nazareth, der gekreuzigte, der von Gott gesendete und von den Todten erweckte Christus sey, von Polytheisten aber außer diesem Glauben auch den an den allein wahren Gott. Die ganze Rede des Apostel Petrus am Pfingstfeste (Apostelg. 2), da sie an Juden und Proselyten des Monotheismus gerichtet war, enthält daher von Glaubenssachen nichts als den Beweis, daß Jesus, von den Juden gekreuzigt, von Gott aber auferwecket, der Christus Gottes sey, und darauf wurden (v. 41) bei 3000 Seelen getauft, welches die erste Grundlegung der äußerlichen Gemeinde Christi war. Eben so hielt Petrus dem Hauptmann Cornelius, welcher mit den Seinen ein Proselyt *) des Monotheismus war (Apostelg. 10, 1), nichts vor (v. 34—38) als den Glaubenssatz, daß Jesus der Christ sey. Mehr war es auch nicht, was Paulus nach Apostelg. 17, 1—4 in der Synagoge zu Thessalonich vortrug, und worauf er taufte. Dagegen war der Inhalt der Rede an die polytheistischen Griechen zu Athen nach Apostelg. 17, 22—32 nicht nur der Glaube an Christus, sondern auch der Glaube an die Einheit des wah-

*) Es gab damals unter Griechen und Römern viele, welche das Nichtige der Vielgötterei erkannten, und sich daher zu dem einzigen damals existirenden monotheistischen Gottesdienst, zu den jüdischen Synagogen hielten, ohne doch sich zur Beschneidung und zur Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes zu verstehen. Man nannte sie „Proselyten des Thors." Im neuen Test. heißen sie εὐσεβεῖς, fromme, φοβούμενοι τὸν θεόν, gottesfürchtige (d. i. den wahren Gott verehrende) Leute. Sie waren es, die am zahlreichsten dem Christenthume beitraten.

ren Gottes. Paulus bezeugt daher auch Apostelg. 20, 21, daß der Inhalt seiner Vorträge an Griechen und Juden kein anderer gewesen sey, als die Buße zu Gott (die Bekehrung zum wahren Gott) und der Glaube an den Herrn Jesum.

Auch die Apostel also forderten von den Täuflingen keine ausführlichen Glaubensbekenntnisse, sondern ganz einfach den Glauben an Gott und seinen Christus, wie es Jesus selbst Joh. 17, 3 gefordert hatte.

Eben so einfach aber ist auch der Cultus, den Christus für seine Kirche geordnet hat; denn er ordnete nichts als die Taufe und das Gedächtnißmahl seines Todes und das Gebet, und letzteres nicht einmal als ein öffentliches und gemeinschaftliches. Die Apostel aber, wie wir aus dem neuen Testamente sehen, setzten der Taufe und dem Abendmahle noch die Feier des Auferstehungstages Jesu, oder „des Tags des Herrn", zu, und das Zusammenkommen der Gemeinde, das Lesen und Erklären der Schrift, und die gemeinschaftlichen Gebete und Lobgesänge; das letztere nach dem Vorbilde der jüdischen Synagogen. Es geschieht daher gleichfalls ohne Auctorität Christi und der Apostel, wenn manche Kirchen die Beobachtung der in ihnen gewöhnlichen Ceremonien für nothwendig zum Christenthum und zum ewigen Leben erklären.

Ueber die äußerliche Verfassung seiner Kirche hat Jesus gar keine Bestimmung getroffen und nur den einzigen Gedanken ausgesprochen (Joh. 14, 25 f. 16, 13), daß nach seinem Tode der Geist Gottes die Seinen in alle Wahrheit leiten werde. Doch ist kein Grund vorhanden, diese Verheißung über die Apostel hinaus und auf die Lehrer aller folgenden Jahrhunderte auszudehnen, indem diese vielmehr an den Schriften der Apostel und Evangelisten den Stellvertreter von Jesu Person haben, und an diese sich, als an die glaubhafteste Auctorität, halten müssen. Wenn Christus zu den Seinen sagte, ihm sey alle Gewalt, als Christus, im Himmel und auf Erden gegeben, und er sey bei den Seinen bis zum Ende der Welt (Matth. 28, 18. 20), oder wenn er sich selbst (Joh. 10, 12—16) mit einem Hirten vergleicht, und dieses Hirtenamt auch auf die folgenden Zeiten nach seinem Tode, wo die Heiden zu seiner Kirche treten wür-

den, erstreckt; so bezeichnet er sich damit ohnstreitig als das einzige Haupt seiner Gemeinde. Für den alleinigen Herrn der Kirche erklären ihn auch die Apostel (Eph. 1, 22. Kol. 1, 18. 1 Kor. 8, 6. 1 Petr. 5, 4. Hebr. 13, 20).

Nirgends aber wird gesagt, daß Christus ein sichtbares Oberhaupt seiner Kirche bestellt, noch weniger, daß er den Apostel Petrus dazu bestellt habe. Man berief sich zwar auf Matth. 16, 18, wo Jesus spricht, daß er bei Stiftung seiner Kirche auf den felsenfesten Muth des Apostel Petrus rechne. Hier ist aber vom Erbauen der Kirche, nicht vom Regieren derselben die Rede, und Petrus bewies dadurch, daß er nach Apostelg. 2 am Pfingstfeste zuerst unter allen Aposteln öffentlich auftrat und verkündigte, Jesus sey der Christus, und dadurch gegen 3000 Hörer bewog, an Christum zu glauben, daß Jesus richtig vorhergesagt habe. Wenn aber Jesus zu Petrus nach seiner Auferstehung (Joh. 21, 25 ff.) sagt: „weide meine Schaafe", so sagt doch Jesus nicht, daß Petrus allein dieses verrichten sollte, sondern er trägt hier dem Petrus das Apostelamt, das er durch sein Verläugnung Christi verscherzt zu haben glauben mußte, aufs Neue auf. Vielmehr trug er Matth. 28, 19 f. Joh. 20, 21 allen Aposteln ohne Unterschied gleiche Geschäfte auf, und gab ihnen gleiche Auctorität, so wie er auch schon früher ausgesprochen hatte, daß keiner nach einem Vorzug vor dem Andern streben solle, Matth. 23, 8—12. Luc. 22, 24—28. Nach dem Zeugnisse des Apostel Paulus Galat. 2, 9 hatten Jakobus, Kephas oder Petrus und Johannes das größte Ansehen in der Kirche; also Petrus nicht allein, und auch nicht ein höheres, als Jakobus und Johannes, daher auch (Galat. 2, 11 f.) Paulus kein Bedenken fand, das Verhalten des Petrus zu Antiochien öffentlich zu tadeln. Auch in der wichtigen Verhandlung, welche Apostelg. 15 erzählt wird, tritt Petrus nicht als Herr der Kirche, sondern als Apostel unter Gleichen auf, und der Beschluß wurde nach einer Rede des Jakobus von allen Aposteln, den Aeltesten und der Gemeinde gefaßt. Hätte aber auch Jesus in den obigen Stellen dem Petrus einen Vorzug vor andern Aposteln geben wollen, so wäre dieses ein bloß persönlicher gewesen, den Petrus nicht hätte vererben können, am wenigsten aber auf

die Bischöfe von Rom. Die Christen der ersten Jahrhunderte wußten auch nichts davon, daß die Bischöfe von Rom die Statthalter Christi und die Oberherren seiner Kirche wären. Erst nachdem im 4ten Jahrh. die Kaiser Christen geworden waren, und die Bischöfe auf den Kirchenversamlungen um den Vorrang stritten, wurde den Bischöfen von Rom der Primat des ersten Ranges, weil Rom die Hauptstadt des Reichs war, zuerkannt, aber nicht die oberste Kirchengewalt, welche nur erst nach und nach die römischen Bischöfe aus ihrem Vorrang der Ehre abzuleiten suchten, welcher aber von der griechischen Kirche stets und standhaft widersprochen worden ist.

Durch das Wort Christi Joh. 20, 21: „wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch", ging die höchste äußerliche Auctorität in der Kirche nach Jesu Tode auf die Apostel über, welche auch diese Auctorität gemeinschaftlich ausübten. Wie es nach ihrem Tode werden sollte, darüber finden wir im neuen Test. nichts bestimmt. In den einzelnen Gemeinden hatten die Apostel „Aufseher" bestellt, denn dieß heißt ἐπίσκοπος, woraus das deutsche Bischof stammt, welche lehren, ermahnen, auf Ordnung halten und die Angelegenheiten der Gemeinden leiten sollten, denen Aelteste (Presbyter) und Diener für das Armenwesen (Diakonoi) zur Seite standen. Auf diese Aufsehr und Vorstände der Gemeinden, oder die Bischöfe und Aeltesten, ging nun die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten über, ohne daß sie jedoch einen besondern, von der Gemeinde abgeschlossenen und der Gemeinde gegenüber stehenden Stand gebildet hätten, wozu es erst später kam, wie wir bald sehen werden.

Die Bestellung der Bischöfe und Aeltesten geschah da, wo die Apostel die Gemeinden gründeten, wohl meistens durch die Apostel selbst (Apostelg. 14, 23. 1 Kor. 12, 28 f. Eph. 4, 11. 2 Timoth. 2, 2. Tit. 1, 5), ohne daß jedoch den Aposteln dieses ausschließlich, als ein Recht, zugesprochen wurde. Vielmehr wurde der Apostel Matthias unter Theilnahme der ganzen Gemeinde zu Jerusalem zum Apostel gewählt (Apostelg. 1, 15 ff.), und die Gemeinde selbst wählte nach Apostelg. 6, 1 ff. ihre Diakonen, und nach der Apostel Tode wählten Anfangs überall die Gemeinden ihre Bischöfe und Aeltesten selbst, bis späterhin die

Kaiser, nachdem sie Christen geworden waren, das Einsetzen und Absetzen der Bischöfe in ihre Hände nahmen.

Die Weihe zu ihrem Amte geschah durch die altherkömmliche symbolische Handlung der Handauflegung (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Apostelg. 6, 1—6. 13, 1—3), wodurch angezeigt wurde, daß etwas Unsichtbares auf den, dem man die Hand auflegte, übergehen solle. So wurde diese symbolische Handlung gebraucht beim Segnen (1 Mos. 18, 14. Matth. 14, 13 ff.), bei der Bestätigung der Schuld und Strafe (3 Mos. 1, 4. 3, 2), bei Uebergabe einer Würde und Befugniß (4 Mos. 27, 18—23), bei Kranken, die man dadurch heilte (Luc. 4, 40. Marc. 5, 23. Apostelg. 9, 12. 28, 8). — Bei den Dienern der Kirche sollte die Handauflegung die Mittheilung des Geistes Gottes bezeichnen. Doch war sie nicht etwas Nothwendiges, denn nach Apostelg. 2, 38 wurde die Gabe des Geistes auch ohne Handauflegung den Getauften zu Theil, noch weniger aber gab die Handauflegung den Lehrern einen besondern Charakter vor den Laien, da auch den Neubekehrten die Hände aufgelegt und die Gaben des Geistes mitgetheilt wurden. S. Apostelg. 8, 14—17. 19, 6. 7. vergl. 1 Joh. 2, 20. 21. 27.

Ueber das Verhältniß der einzelnen Gemeinden oder der ganzen Kirche zum Staate findet sich im neuen Testamente noch gar nichts. Denn damals war noch kein Staat christlich, sondern die Kirche existirte nur erst überall als Privatanstalt oder Secte. Ueberhaupt aber trat die christliche Offenbarung nirgends auf als eine politische Gesetzgebung, und machte den Christen nichts zur Pflicht, was in die politische Verfassung des Staats eingreifen könnte. Das christliche Gesetz der Vollkommenheit beschränkt sich vielmehr ganz auf das Moralische, ohne in die Rechtspflichten einzugreifen. Zwar hat man dieß bei der Ehescheidung und dem Eidschwur geglaubt, aber ohne Grund. Man meinte nämlich, Matth. 5, 31. 32 und wieder Kap. 19, 3—9. Marc. 10, 2—12. Luc. 16, 18 verbiete Jesus die Ehescheidung, und gestatte sie nur im Falle des Ehebruchs. Jesus spricht aber hier bloß von einem Mißbrauch, der bei den Juden stattfand, in christlichen Staaten aber längst abgeschafft ist. Nach 5 Mos. 24, 1 hatte jeder Ehemann das Recht, sich selbst, so-

bald es ihm beliebte, von seiner Frau zu scheiden. Es bedurfte dazu keiner weitern Formalitäten, als daß er ihr einen Scheidebrief schrieb, ihn ihr in die Hand gab und sie fortschickte, wo dann die Frau anderweitig heirathen durfte. Nach der gewöhnlichen Theorie der Rabbinen, denen die Pharisäer beipflichteten, konnte der Mann die Frau um jeder Ursache willen fortschicken; nach der strengern rabbinischen Schule aber hielt man das nur für erlaubt, wenn die Frau die eheliche Treue gebrochen habe. Diese Streitfrage war es, über welche sich Jesus erklärte. Nach Matthäus gab er die Antwort: der Mann dürfe die Frau nur dann fortschicken, wenn sie Ehebruch getrieben habe; nach Marcus und Lucas aber sprach er aus, daß dieses ganze eigenmächtige Fortschicken der Frauen, wo der Mann Kläger und Richter zugleich sey, gar nicht gebilligt werden könne. Jesus spricht also allein von dem, im mosaischen Gesetze den Ehemännern zugestandenen Rechte, aus eigner Macht ihre Frauen fortzuschicken und so die Ehe zu zerreißen; ein Fall, der in christlichen Ländern gar nicht vorkommt, wo die Ehescheidung überall nur durch die Obrigkeit erfolgt. Daß aber die Obrigkeit durch richterlichen Spruch die Ehen gar nicht scheiden, oder doch nur um des Ehebruchs willen scheiden dürfe, wird daher von Jesu nicht gesagt, sondern bloß daß der Mann sich nicht selbst scheiden, die Frau nicht eigenmächtig fortschicken soll.

Eben so wenig aber liegt in Matth. 5, 34—37 und Jakob. 5, 12 ein Verbot des Eides, den man auf Aufforderung der Obrigkeit schwört. Jesus warnt bei Matthäus vor den unmoralischen Subtilitäten, durch welche man sich über unwahre Betheuerungen zu beruhigen suchte, nämlich daß man zwar das, was man bei Gott geschworen, halten müsse, nicht aber das, was man bei dem Himmel, bei Jerusalem, bei seinem Haupte geschworen. Man sehe, was Jesus hierüber den Schriftgelehrten und Pharisäern Matth. 23, 16—22 sagt, und wie er sie tadelt, daß sie das Schwören beim Tempel, beim Altar und beim Himmel für unverbindlich erklärten. Von den bei den Juden gewöhnlichen Betheuerungen und dem Schwören im gemeinen Leben ist daher hier allein die Rede, nicht aber von eidlicher Bestärkung einer Aussage oder eines Versprechens vor der Obrig-

keit und auf deren Aufforderung. Die Quäker berufen sich daher ohne Grund bei ihren Eidweigerungen auf diese Stellen, so wie die römische Kirche jene Aussprüche über das eigenmächtige sich scheiden der Männer mit Unrecht auf die gesetzliche Scheidung durch die Obrigkeit angewendet hat.

Christus und die Apostel hielten sich vielmehr so fern von allen Bestimmungen, die in die Rechte und Verfassung des Staats eingreifen könnten, daß sie auch das damals allgemein vorhandene Verhältniß der Herren und Sclaven in der christlichen Kirche nicht geradezu aufgehoben wissen wollten, sondern die Sclaven ermahnten, treu, um des Gewissens willen zu dienen, und den Herren gehorsam zu seyn, die Herren aber erinnerten, die Sclaven mit christlicher Liebe zu behandeln. S. Ephes. 6, 5. Kol. 3, 22. 1 Timoth. 6, 1. 2. Tit. 2, 9. Eph. 6, 9. Kol. 4, 1. 1 Petr. 2, 18.

Vielmehr bekannte Jesus, daß dem Oberhaupte des Staats seine Gewalt von Gott gegeben sey (Joh. 19, 11), und daß man die im Staate geordneten Leistungen über sich nehmen müsse (Matth. 17, 25 ff. 22, 21), und noch nachdrucksvoller schärfen die Apostel den Gemeinden ein, daß sie die heidnischen Obrigkeiten als eine göttliche Ordnung zu ehren hätten, und ihnen unterthan seyn, auch alle von ihnen erforderten Abgaben entrichten müßten (Röm. 13. 1 Petr. 2, 13 ff. Tit. 3, 1).

§. 55.

Fortsetzung: Die Gemeinde der Heiligen, das Priesterthum ꝛc.

Die Idee der Kirche, eine „Gemeinde der Heiligen" zu werden, konnte, wie alle Ideale, nicht gleich Anfangs erreicht seyn (wie denn selbst unter den Aposteln ein Judas war, und von Jesu geduldet wurde), sondern man konnte sich ihr nur allmählig nähern. Darnach strebte auch die erste Kirche, und schloß die, welche durch Unsittlichkeiten ein öffentliches Aergerniß gaben, von der Gemeinde aus. Suchten sie die Wiederaufnahme, so mußten sie in öffentlicher Versammlung das Vergehen, weßhalb sie ausgeschlossen (excommunicirt) worden waren, bekennen (Beichte), und die ihnen vom Bischof und den Aeltesten auf-

erlegten Strafen (Büßungen) übernehmen und Besserung geloben, worauf sie von dem Bischof und den Aeltesten absolvirt wurden, d. h. es wurde ihnen die Vergebung von Seiten der Gemeinde versichert, und sie wurden wieder in den christlichen Verband aufgenommen. Als sich aber später das Christenthum allgemeiner und selbst an den Hof der Kaiser ververbreitete und diese selbst Christen wurden, so konnte diese strenge Kirchendisciplin nicht mehr fortgesetzt werden, und man machte Sündenbekenntniß und Absolution zu einer Privatsache, woraus im Laufe der Zeiten die katholische Beichte vor dem Priester, und die Absolution durch denselben entstanden ist.

Noch mehr aber wurde die Idee der Kirche als einer Gemeinde der Heiligen dadurch in Schatten gestellt, daß man allmählig die mosaischen Vorstellungen vom Priesterthum auf die christlichen Bischöfe, Aeltesten und Diakonen übertrug, und allmählig die christlichen Kirchendiener als eine dem Volke eben so gegenüberstehende und von ihm abgeschlossene Kaste dachte, wie es die Priester und Leviten gegen das jüdische Volk waren. (Der Unterschied zwischen Klerus und Laien). So wie man nun gern alles, was im alten Test. von den Priestern geordnet ist, auf die christlichen Kirchenbeamten übertrug *), so auch die priesterlichen Functionen. Nach dem alten Test. und nach der Vorstellung der alten Welt überhaupt war der Priester nicht etwa ein Lehrer oder Führer zum sittlichen Leben, sondern ein Mittler zwischen dem Menschen, besonders dem Sünder, und zwischen Gott, um durch Gebet, Ceremonie und besonders durch die Opfer dem Menschen die Gnade Gottes zuzuwenden. In der christlichen Kirche gab es nach ihrem ganzen Lehrbegriffe nur

*) Wir finden nicht, daß die Apostel oder die ersten Bischöfe und Aeltesten der Christen sich durch eine besondere Kleidung ausgezeichnet hätten. Bald aber wurde das Vorbild des alttestamentlichen Priesterschmucks auch auf die christlichen Bischöfe angewendet. Der ganze Stamm Levi bekam bei der Eroberung Canaans kein Land, wie die andern Stämme, dafür aber von diesen den Zehenten. Auch dieses wandten die Päpste des Mittelalters auf die christliche Geistlichkeit an, und machten den Laien die Entrichtung des Zehenten an die Geistlichkeit zur Gewissenspflicht.

Einen Priester, nämlich Christum selbst; die Kirchenbeamten aber sollten keine Priester, sondern Vorsteher, Lehrer, Ermahner und Vorbilder der Gemeinden seyn. Bald aber fing man an, sie als Priester und ihre kirchlichen Verrichtungen als priesterliche zu betrachten, sie, wie den Stamm Levi, als einen geschlossenen Stand geweiheter und durch die Weihe mit übernatürlichen Kräften ausgerüsteter Menschen dem Volke gegenüber zu stellen, und ihnen um des durch die Weihe erhaltenen übernatürlichen Charakters willen ausschließend die Befähigung zu kirchlichen Handlungen, bald auch zur äußerlichen Regierung der Kirche, zuzuschreiben. Die Verrichtungen der Kirchendiener bei der Taufe, dem Abendmahl, der Absolution ꝛc. sah man nun auch als priesterliche an, d. h. man legte ihnen eine sündentilgende Kraft bei Gott bei, und besonders betrachtete man nun das Abendmahl als eine Opferhandlung, wo der Priester Gotte das fortgehende Opfer des Leibes und Blutes Christi für die Gemeinde darbringe. Damit veränderte sich die Natur sowohl des bischöflichen Amtes als der öffentlichen Gottesverehrung. Die Predigt des göttlichen Worts wurde als Nebensache angesehen, auch wohl ganz unterlassen, zur Hauptsache aber wurde das vom Priester dargebrachte Opfer (die Messe, Meßopfer). So kam man, indem man noch andere Ceremonien, welche die Kirchenbeamten verrichteten, als priesterliche ansah, nicht nur allmählig zu sieben Sacramenten, sondern auch zu der Meinung, daß die priesterliche Absolution, die früher nur eine Verzeihung der Kirche war, vor Gott Vergebung wirke, die Verweigerung der Absolution also den Sünder in der göttlichen Verdammniß lasse. An die Stelle der Idee einer Gemeinde der Heiligen trat nun die Vorstellung von der Kirche, daß sie eine Gemeinschaft der durch das Priesterthum mit Gott Versöhnten sey, außerhalb welcher es daher keine Gnade bei Gott, sondern nur Verdammniß gebe. (Extra ecclesiam nulla salus). Ein Priesterthum daher, das sein Hauptgeschäft in das Erwirken des Straferlasses für Sünden setzte, und das in dem fortgehenden Bedürfnisse der priesterlichen Sühnmittel eine Hauptquelle seiner Macht und ungeheuern Reichthümer fand, konnte keinen Eifer haben, die Laien wirklich zu einer Gemeinde der Heiligen zu machen. Dennoch aber, so wie

es die Natur aller Ideen ist, unsterblich zu seyn, und sich im vernünftigen Bewußtseyn ewig geltend zu machen, so trat auch hier die einmal durch das Christenthum angeregte Idee einer Gemeinde der Heiligen schon vor der Reformation bei den Mystikern der katholischen Kirche und bei den Waldensern hervor, und fand endlich durch die Reformation eine weit verbreitete Anerkennung. Die Reformatoren stellten, — mit alleiniger Ausnahme der Englischen Kirche, — das richtige Verhältniß zwischen Geistlichen und Laien wieder her, und zeigten, daß Christus selbst der alleinige Priester seiner Kirche sey, die Geistlichen aber die Berechtigung zu ihren Functionen nur durch die rechtmäßige Berufung der Kirche bekämen. Damit wurde das fortgehende Meßopfer für überflüssig erkannt und abgeschafft, und die so lange verdrängt gewesene Predigt trat wieder in ihre Rechte. Doch fehlte auch bei den Protestanten noch viel daran, daß die Idee einer Gemeinde der Heiligen zur vollen Anerkennung gekommen wäre. Dem augustinischen Dogma von der Erbsünde gänzlich dahin gegeben, sprachen die protestantischen Theologen dem Menschen alle und jede sittliche Kraft gänzlich ab, setzten den Werth menschlicher Sittlichkeit tief, und in Beziehung auf die Erlangung des ewigen Lebens auf Nichts herab, und erhoben dagegen auf ganz ungebührliche Weise den Glauben an die stellvertretende Genugthuung Christi zum einzigen Mittel der Versöhnung mit Gott und der Erlangung des ewigen Lebens. Doch die Folge dieser Erstarrung der Theologie in scholastischen Formen war, daß die sogenannten Pietisten (Spener) erweckt wurden, welche der christlichen Idee einer Gemeinde der Heiligen aufs Neue huldigten, und auf den rechten Weg zurücklenkten.

Was die äußere Gestaltung der Kirche betrifft, so ist kein Zweifel, daß die Kirche nach Jesu und der Apostel Willen nur Eine Kirche seyn, d. h. daß alle einzelne Gemeinden nur Ein Reich Gottes, Eine Kirche ausmachen sollten. Diese Einheit beruht nach Jesu und den Aposteln darauf, daß sie alle den Einen allein wahren Gott und Jesum als seinen Christus erkennen (Joh. 17, 2), daß sie alle Einen Meister und Herrn, Jesum, verehren (1 Kor. 1, 12. 13. Eph. 4, 5), und Eine Taufe

und Eine Hoffnung des ewigen Lebens haben (1 Kor. 12, 13), also Eine Heerde unter Einem Hirten bilden, Joh. 10, 16. Gal. 3, 28. Mit großem Eifer widersetzte sich daher Paulus den kirchlichen Spaltungen in der Gemeinde zu Korinth (1 Kor. 1, 12 ff.), und schrieb an seinen Titus Kap. 3, 10: „einen Spaltung anrichtenden Menschen meide." Luther hat übersetzt: einen ketzerischen; aber αἱρετικός ist nichts weiter als Spaltung, Parteiung erregender Mensch. Auf solcher einfacher Grundlage konnte auch die Einheit der Kirche bestehen, indem dabei der Thätigkeit und den Bedürfnissen des menschlichen Geistes ein hinlänglicher Spielraum gelassen war. Nach dem Tode der Apostel und deren unmittelbaren Schüler entschied man bei entstandener Differenz in Glaubensansichten, der Disciplin oder der Ceremonien, nach dem, was in der großen Menge der Gemeinden üblich war. Diese Menge nannte man die katholische d. i. allgemeine Kirche. Später, als im 4ten Jahrh. die Beherrscher des römischen Weltreichs selbst Christen wurden, und die christliche Kirche die Reichskirche wurde, und nun auch die Bischöfe zu allgemeinen Versammlungen zusammen berufen wurden, um über streitige Punkte zu entscheiden, nannte man die Reichskirche die katholische oder allgemeine, und setzte ihr Ansehen einzelnen Lehrern und Gemeinden entgegen. Als das römische Reich in zwei Theile, in das griechische oder morgenländische, und in das lateinische oder abendländische Kaiserthum getheilt wurde, so entstanden dadurch zwei katholische oder Reichskirchen, die griechisch-katholische und die lateinisch- oder römisch-katholische, welche sich endlich dadurch völlig von einander trennten, daß die Bischöfe von Rom den Anspruch auf die Oberherrschaft über die ganze Kirche erhuben und im Abendlande zur Anerkenntniß brachten, die griechisch-katholische Kirche aber diesen Anspruch niemals anerkannt hat.

Die Einheit der abendländischen Kirche konnte sich aber auch nicht erhalten, nicht sowohl wegen der Verschiedenheit der Völker, welche sie umfaßte, als vielmehr wegen der Basis, auf welche man dieselbe stellte. Denn statt wie Jesus und die Apostel die Einheit der Kirche auf den Glauben an Gott und Christum, auf Eine Taufe und Eine Hoffnung zu gründen, wollte

man eine Einerleiheit aller und jeder Glaubensvorstellungen erzwingen, und machte den Glauben an alle Beschlüsse der Kirchenversammlungen, an die Lehren der Kirchenväter, und an die Decrete der Päpste, so wie die Anerkennung der päpstlichen Oberherrschaft über die Kirche zur Basis der Einheit. Da diese Basis keinen festen Grund gewährte und die Eintracht auf die Dauer gar nicht erhalten konnte, so erfolgte im 16ten Jahrh. die große Trennung der protestantischen Kirchen von der römisch-katholischen, mit dem wesentlichen Unterschiede, daß die Protestanten an die Stelle der Concilienbeschlüsse, der Kirchenväter und der Decrete der Päpste die heilige Schrift setzten, und den Anspruch der römischen Bischöfe auf die Oberherrschaft der Kirche verwarfen.

So entstanden die christlichen Partikularkirchen, welche zusammen genommen die Christenheit bilden; denn auch die römische und die griesche Kirche sind nach dem jetzigen Stande der Sachen, nicht die katholische d. i. allgemeine Kirche, sondern Partikularkirchen. Die eigentlich katholische Kirche ist die ganze Christenheit *).

Die Frage: welche unter diesen Kirchen die wahre sey, kann nicht nach dem Alter der Kirchen oder ihrem ersten Ursprung entschieden werden, sondern kann nichts anderes heißen, als: welche Kirche die beste ist, d. i. welche der Idee der Kirche am meisten entspricht, und sich zum Zwecke des Christenthums verhält wie das vollkommenste Mittel. Dieser Zweck aber ist, die Menschen von der Herrschaft der Sünde (nicht etwa allein von ihren Strafen) zu befreien, und sie zu Gottes Kindern nach dem Vorbilde Christi zu erheben. Diejenige Kirche daher, welche für Erreichung dieses Zwecks am geeignetsten ist, und nichts festhält und lehrt oder behauptet, was dem Geiste Jesu oder den Ausspruchen desselben und der Apostel, und der

*) Nach den Angaben in Rheinwald's Repertorium 1835, S. 167 gibt es 57 Millionen griechische Katholiken, 142 Millionen römische Katholiken (in Europa 114 Millionen, in Amerika 23½ Millionen), 62,785,000 Protestanten (davon 49 Mill. in Europa, und 12½ Mill. in Amerika).

Bildung der Christenheit zu einer Gemeinde der Heiligen entgegen ist, — diese ist die beste, die wahre Kirche.

Hieraus ergibt sich auch für den einzelnen Christen das Recht, ja die Pflicht, die Partikularkirche, welcher er angehört, zu verlassen und zu einer andern, welche der wahren Kirche besser entspricht, überzutreten, — für alle Christen aber ergibt sich hieraus das kirchliche Reformationsrecht, d. i. die Befugniß, die Kirche, wenn sie sich von der Idee der wahren Kirche entfernt hat, zu ihr zurückzuführen, oder, wenn die Kirchenobern die Reformation mit Mitteln der Gewalt hindern wollen, zu einem besondern kirchlichen Verein zusammen zu treten.

Wenn aber jede der Partikularkirchen die stolze Behauptung aufstellte, daß nur in ihr, d. i. mit ihrem Glauben und Ceremonien und in ihrem kirchlichen Verbande das ewige Leben zu erlangen sey, so ist schon oben gezeigt worden, daß Jesus nur dazu den Glauben an Gott und Christus und die Besserung des Lebens durch den Geist Gottes fordert (Joh. 17, 3. 3, 3). Keine Partikularkirche kann daher das Recht haben, andere Bedingungen zu Erlangung des ewigen Lebens aufzustellen, und thut sie es doch, so ist es Willkühr oder Irrthum.

§. 56.

Fortsetzung: Die Taufe.

Nur zwei öffentliche Ceremonien oder feierliche Kirchengebräuche hat Jesus für seine Kirche geordnet, die Taufe und das Abendmahl; zwei Ceremonien, welche nicht nur einfach und überall zu beobachten sind, sondern auch durch sinnvolle Symbolik den Hauptzweck des Christenthums, die Reinigung von der Sünde und die Bestimmung zum ewigen Leben, darstellen.

Feierliche oder religiöse Reinigungen durch Wasser waren in der alten Welt allgemein üblich; häufig auch als Sühnmittel, bei Mordthaten oder begangenen Verbrechen *). Auch die

*) Matth. 27, 24. Senec. Herc. fur. act. 5. Virg. Aen. II, 719. — Tertullian de bapt. c. 5: „penes veteres quisquis se homicidio infecerat purgatrice aqua se expiabat."

ägyptischen Priester hatten Lustrationen durch Wasser (Herodot. 2, 37.), so wie dergleichen auch im mosaischen Gesetz vorgeschrieben und bei den Israeliten gewöhnlich waren (2 Mos. 19, 10. 30, 18 f. 3 Mos. 14, 5 ff. Kap. 15.). Auch die Perser hatten Lustrationen durch Wasser, das nach Zoroaster das Symbol des Guten und der innern Reinheit ist. Nach Josephus (de bell. II, 8. 7.) mußten sich die Essener bei der Aufnahme in die Gemeinschaft einer Weihe durch Wasser unterwerfen, und es ist höchst wahrscheinlich, daß auch zu Jesu Zeit die Proselyten aus den Heiden, welche sich zu dem jüdischen Synagogendienste hielten, ohne jedoch die Beschneidung anzunehmen (die Proselyten des Thors), getauft worden sind. Bekannt ist es, daß Johannes vor Jesu im Jordan taufte, und daß seine Taufe eine symbolische Verpflichtung zu völliger Lebensbesserung seyn sollte.

Die Anordnung der Taufe für die christliche Kirche liegt in den Stellen Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. 16. Joh. 3, 5. und wird dadurch bestätigt, daß die Apostel alle taufen ließen, die zu der christlichen Gemeinschaft treten wollten (S. Apostelg. 2, 38. 41. 8, 12. 36. 10, 48. 16, 15. 33. 19, 5. Eph. 5, 25 — 27.). — Daß damit die Taufe als Einweihungsritus für alle, Juden und Heiden, welche Christen wurden, festgesetzt war, ist unbezweifelt. Dagegen aber hat man gefragt, ob damit auch ausgesprochen sey, daß in der Folge auch die, welche von Christen erzeugt und im Schooße der Kirche aufgewachsen und christlich erzogen worden sind, getauft werden sollen? — Es ist aber wohl kein Zweifel, daß Jesu Gebot auch auf diese zu beziehen ist, da einmal die Taufe zum Aufnahmeritus in die christliche Kirche bestimmt ist, auch die in der Kirche aufwachsenden doch einer feierlichen Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft bedürfen und eben so auch ihnen die symbolische Bedeutung der Taufe gilt. Dazu kommt, daß auch die erste Kirche vom Anfang an auch die von Christen geborenen und erzogenen getauft hat.

Zweifelhafter kann die Frage erscheinen, ob Jesus gewollt habe, daß nur erwachsene Christen, oder daß auch Kinder und Neugeborene getauft werden sollen. So viel ist gewiß, daß Jesus Matth. 28, 19. und Marc. 16, 15. 16. nur an solche gedacht hat,

welche den Unterricht von Christo verstehen können. Denn er sagt: „lehret alle Völker und taufet sie," und: „wer da glaubet und getauft wird;" er setzt also voraus, daß das belehrt werden und das Glauben dem Getauftwerden, vorhergehen werde. Auch ist die Gewohnheit, kleine noch geistig unentwickelte Kinder zu taufen durch die Beispiele, daß nach Apostelg. 16, 15. 33. 18, 8. 1 Kor. 1, 16. ganze Familien getauft wurden, noch nicht hinlänglich gerechtfertigt, da es ungewiß bleibt, ob unter diesen Familien sich auch kleine, noch unentwickelte Kinder befunden haben. Dagegen spricht für die Kindertaufe das Verhalten Jesu, als die Mütter kleine Kinder zu ihm brachten, daß er sie segnete Matth. 19, 15 f. Marc. 10, 14 f. Luc. 8, 15 ff., indem er sie wirklich segnete und für geschickt und würdig zur Aufnahme in das Reich Gottes erklärte (denn Jesus selbst taufte nicht, Joh. 3, 26. 4, 1. 2.), und daß die älteste Kirche Kinder taufte, was nicht geschehen seyn würden, wenn die Apostel den Kindern die Taufe verweigert hätten. Dieses, so wie, daß die Kinder durch die Taufe alle Rechte eines Christen und Anspruch auf christliche Erziehung und Theilnahme bekommen, spricht für die Beibehaltung der Kindertaufe, stellt sie aber nicht etwa als nothwendig dar, daher die Kirche auch, wenn sie es gerathen finden sollte, die Macht hat, darin eine Aenderung zu treffen.

Das Taufen geschah durch eine gänzliche Untertauchung des Täuflings unter das Wasser (Matth. 3, 6. 16. Joh. 3, 23. Röm. 6, 4. Apost. 8, 36 ff.), Anfangs durch einmaliges, später durch dreimaliges Untertauchen. Und so wird noch in der griechischen Kirche der Täufling untergetaucht. In der abendländischen Kirche aber wurde seit dem 8ten Jahrh. die Begießung mit Wasser, und hernach die bloße dreimalige Besprengung üblich, und das Untertauchen hörte vom 13ten Jahrh. an hier gänzlich auf. Auch die Reformatoren behielten die dreimalige Besprengung des Täuflings bei, die Wiedertäufer aber und Taufgesinnten (Anabaptisten, Mennoniten) führten das Untertauchen wieder ein. Da die ganze Handlung mit dem Gebrauche des Wassers eine bloß bildliche ist, und dem Wasser selbst keine Kraft beiwohnt, die Besprengung aber den bildlichen Sinn gleichfalls ausspricht, so ist auf das Untertauchen kein besonderen Werth zu legen.

Nicht jedes Untertauchen oder jedes Besprengen mit Wasser ist eine Taufe, sondern es gehört dazu das Feierliche und Religiöse. Und dieses bekommt die Handlung dadurch, daß man sich des Wortes der Einsetzung bedient, und damit erklärt, daß man einen Befehl Christi durch das Taufen vollziehen wolle, und daß man tauft auf Vater, Sohn und heiligen Geist, d. h. daß der Täufling sich bekennt zum Glauben an den Einen, allein wahren Gott, an Jesum als den Christus Gottes, und an seine Verbindlichkeit, der Anregung des göttlichen Geistes zu folgen und ein göttlich gesinnter Mensch zu werden.

Was die Wirkungen der Taufe betrifft, so tritt dadurch der Täufling in die äußere und innere Gemeinschaft mit der Christenheit und mit Christo selbst (1 Kor. 12, 43. Eph. 4, 5. 5, 25—27. Gal. 3, 27 f.), und wird daher aller Rechte, Vorzüge und Hoffnungen eines Christen theilhaftig. In der apostolischen Kirche war für die, welche aus dem Judenthum und Heidenthum zum Christenthume übertraten, die Taufe zugleich eine versöhnende Handlung, indem in derselben das für die Sünden der dämonischen Welt dargebrachte Opfer Christi ihnen zu Gute ging, und der Täufling unter der Bedingung, daß er ein neuer Mensch werde, Vergebung für sein früheres dämonisches Leben erhielt, und damit die Hoffnung auf das ewige Leben. Man sehe Apostelg. 2, 38.: „taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünde." Apost. 22, 16. 1 Kor. 6, 11. 1 Petr. 3, 20. 21. 22. Tit. 3, 5—7. Röm. 6, 3—9.

Gleich in der ersten Kirche scheint es üblich geworden zu seyn, Zeugen zur Taufe zu nehmen, und bei der Kindertaufe mußte dieses noch nothwendiger erscheinen. Bei uns sind die Taufpathen nicht sowohl Zeugen der Taufe des Kindes, als vielmehr Stellvertreter der Aeltern, indem sie die Verbindlichkeit haben, für die christliche Erziehung des Kindes zu sorgen und die Stelle der Aeltern zu vertreten, wenn diese frühzeitig sterben sollten, oder sonst die Erziehung des Kindes nicht besorgen könnten oder wollten.

Darüber, wer das Taufen verrichten soll, hat das neue Testament keine feste Bestimmung. Jesus selbst taufte nicht

(Joh. 4, 1. 2.), wohl aber die Apostel, doch auch diese nach 1 Kor. 1, 17. nicht immer. Da aber die Handlung eine feierliche und religiöse ist, so ist es ganz in der Ordnung, daß man sie den Geistlichen, als den autorisirten Verwaltern des ganzen Cultus, übertragen hat.

Weil die alte Kirche den Götzendienst als Dämonendienst ansah, so mußte der Täufling ausdrücklich dem Teufel und den Dämonen, d. i. dem Götzendienste und der Theilnahme an allen Ceremonien desselben entsagen, was man abrenuntiatio Satanae nannte. Da man aber auch zugleich die Meinung hatte (die sich schon bei Clemens Rom. recogn. 2, 71. findet), daß die Täuflinge vor der Taufe von den Dämonen besessen und in deren Gewalt seyen, so fing man auch an, den Teufel durch eine Beschwörungsformel aus dem Täufling auszutreiben, was man Exorcismus nannte. Nachdem Augustins Theorie von der Erbsünde (5tes Jahrh.) in der Kirche Wurzel gefaßt hatte, und man glaubte, daß alle Neugeborene wegen der Schuld Adams der Verdammniß geweihet, und ganz in der Gewalt des Teufels seyen, so wurde nicht nur im Abendlande der Exorcismus bei allen Täuflingen gewöhnlich, sondern man hielt auch die Taufe für schlechthin nothwendig zur Seligkeit und eilte daher mit den Kindern so bald als möglich zu derselben. Die letztere Meinung von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit und zur Tilgung der von Adam ererbten Schuld, hatten auch unsere Reformatoren. Den Exorcismus aber verwarfen die Reformirten. Auch Luther schrieb denselben nicht vor; Chemnitz und Gerhard, zwei der berühmtesten lutherischen Theologen verwarfen ihn, oder hielten ihn, wie Hollaz und Quenstedt für entbehrlich; doch aber wurde er in der lutherischen Kirche nachher üblich, und ist nur erst im vorigen Jahrhunderte in den neuern Taufritualen weggelassen, neuerlich aber von den Altlutheranern wieder eingeführt worden.

§. 57.

Fortsetzung: das Abendmahl.

Jesus genoß am letzten Abend seines Lebens mit den Aposteln das jüdische Passahmahl, bei welchem ein gebratenes Lamm

(Osterlamm) verzehrt wurde. Am Ende der Mahlzeit ergriff Jesus Brod und brach es, und Wein und goß ihn in den Becher und reichte beides den Aposteln mit sehr bedeutsamen, auf seinen Kreuzestod bezüglichen Worten. Da dieß am Ende der Mahlzeit geschah, so war nicht die Sättigung der Seinen die Absicht Jesu, sondern dieses, eine feierliche bildliche Handlung zu verrichten, welche ein Gedächtniß seines gewaltsamen Todes seyn sollte. Dieses zeigten auch die dabei gesprochenen Worte, welche über den Sinn der Handlung keinen Zweifel lassen. Man sehe über die Einsetzung die Hauptstellen Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—26. Luc. 22, 19—21. und 1 Kor. 11, 23—25.

Man kann zuerst fragen: ob Jesus gewollt habe, daß diese Handlung, die er hier verrichtete, um den Seinen zu sagen, daß er nun in den Tod gehe, von den Aposteln auch nach seinem Tode wiederholt werden solle? ob es also seine Meinung gewesen sey, eine oft zu wiederholende Ceremonie zu stiften, oder ob die Handlung nur einmal durch ihn selbst für den großen Moment des Augenblicks vollzogen wurde? — Aus der Erzählung bei Matthäus und Marcus erhellet nichts zur Beantwortung dieser Frage; nach Lucas aber setzte Jesus bei Austheilung des Brodes hinzu: „solches thut zu meinem Gedächtnisse", und nach der Erzählung bei Paulus heißt es beim Kelche noch bestimmter: „solches thut, so oft ihrs trinkt, zu meinem Gedächtnisse." Hier wird daher unbezweifelt der Wille Jesu ausgesprochen, daß die Apostel diese Handlung zum Gedächtnisse des Todes Jesu wiederholen sollten, daher auch Paulus 1 Kor. 11, 26. beifügt: „denn so oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Kelche trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen bis daß er kommt."

Die zweite Frage ist: hat Jesus nur gewollt, daß seine Jünger und Apostel, die mit ihm gelebt hatten, diese Ceremonie wiederholen sollten, oder hat er gewollt, daß alle Christen in der Zukunft und für immer diese Ceremonie zum Gedächtniß seines Todes feiern sollten? — Diese Frage läßt sich aus den Worten: „solches thut zu meinem Gedächtnisse" nicht sicher entscheiden, indem Jesus dabei doch bloß an die anwesenden Jünger denken konnte. Sie ist aber entschieden dadurch, daß er beim Kelche

sprach: dieß ist der neue Bund in meinem Blut, und damit auf seinen Tod als ein Opfer für alle hinwies, woraus folgte, daß alle dieses Bundesmahl genießen sollten; sie ist ferner entschieden durch die Apostel selbst, welche die Einsetzung des Abendmahls gar nicht anders verstanden hatten, und daher diese Ceremonie sogleich, als eine von Christo geordnete, für immer beibehielten und oft wiederholten. Die Apostel des Herrn, als die Augen- und Ohrenzeugen der Sache, sind aber die sichersten Dolmetscher des Willens Jesu, der wohl mehr noch darüber gesagt haben mag, als die Evangelisten berichten. Wenigstens haben die Christen volle Verbindlichkeit der apostolischen Fassung dieser Ceremonie zu folgen.

Wie oft diese Ceremonie zu wiederholen sey, darüber bestimmt die Einsetzung auch nichts, und man könnte vermuthen, Jesus habe gewollt, daß sie jährlich bei der Rückkehr seines Todestages gefeiert werden sollte. Die Praxis der apostolischen Gemeinden war aber eine andere. Da die Gemeinden Anfangs nur wenig Glieder zählten, so kamen diese des Abends sehr oft zum Gebet zusammen, wo dann auch die Reichern Lebensmittel mitbrachten für die Aermern, und man gemeinschaftlich aß, was man Agapen, d. i. Liebesmahle, nannte. Am Schlusse dieser Mahlzeit folgte nun auch das Abendmahl, und es war wohl für die erste Kirche, die stets den blutigsten Verfolgungen ausgesetzt war, sehr nothwendig und heilsam, sich zu dem Muthe zu erheben, wie Christus den Tod für die Wahrheit zu leiden. Nachdem aber die Verfolgungen aufgehört hatten und die Gemeinden groß geworden waren, so hörten die Liebesmahle von selbst auf, und wurden endlich im 4. Jahrh. wegen dabei eingerissener Mißbräuche durch die Kirchenversammlungen zu Laodicäa und Karthago gänzlich abgeschafft. Das Abendmahl wurde daher nur noch des Sonntags gefeiert, und da auch nicht von allen Gliedern der Gemeinde. Im 8ten Jahrh. wurde es gewöhnlich, daß jeder es jährlich dreimal, an den hohen Festen, feierte, bis endlich die römisch-katholische Kirche ordnete, daß jeder das Abendmahl jährlich wenigstens einmal, zu Ostern, feiern solle. Bei den Protestanten ist darüber keine gesetzliche Bestimmung getroffen worden.

Was die Handlung Jesu selbst betrifft, so erzählen die Berichterstatter einstimmig, Jesus habe Brod genommen und gebrochen und ausgetheilt, und Wein ausgegossen und ihn den Seinen zu trinken gegeben; in den Worten aber, die sie Jesum dabei sprechen lassen, weichen sie ab. Bei Darreichung des Brodes sagte Jesus:

nach Matthäus und Marcus: „nehmet, esset, das ist mein Leib."

Nach Lucas: „das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniß."

Nach Paulus: „das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird, solches thut zu meinem Gedächtniß."

Nach Marcus und Matthäus also setzte Jesus zu den Worten: das ist mein Leib, nichts hinzu, was den Sinn derselben oder den der Handlung erklären könnte; nach Lucas aber und Paulus erklärte er, daß das gebrochene Brod seinen Leib, der für die Seinen als Opfer in den Tod gegeben, oder am Kreuze gebrochen werden würde, versinnbilden solle, und setzte hinzu: solches thut zu meinem Gedächtniß.

Bei Darreichung des Kelchs sprach Jesus

nach Matthäus: „trinket alle daraus, das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünde."

Nach Marcus: „das ist mein Blut des neuen Testaments, das für viele vergossen wird."

Nach Lucas: „das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird."

Nach Paulus: „dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut, solches thut, so oft ihrs trinkt, zu meinem Gedächtniß."

Auf den ersten Blick sieht man Folgendes: Zuerst, daß die Doppelhandlung der Darreichung des Brods und des Weins, dem Zwecke und Sinne nach nur eine ist, welche die Opferung des Leibes Christi nach Theilen oder nach der Aufeinanderfolge der Handlungen beschreibt, nämlich zuerst das tödtlich verwundet werden des Körpers und dann das Ausströmen des Blutes aus demselben, womit der Tod verbunden war. Es ist also darin, daß

Jesus ein doppeltes Sinnbild der Tödtung seines Leibes gab, das gebrochene Brod und den ausgegossenen Wein, kein geheimnißvoller, oder besonderer Sinn zu suchen, noch weniger aber anzunehmen, daß Leib und Blut hier zwei wesentlich verschiedene Dinge seyn sollten.

Zweitens sieht man, daß weder das Brod noch der Wein an sich selbst mit dem Leibe und Blute Christi in Parallele gestellt werden, sondern daß das Brechen des Brodes und das Ausgießen des Weines die Hauptsache sind in der Vergleichung. Denn es heißt ausdrücklich, das gebrochene Brod sey der gebrochene Leib und der ausgegossene Wein das vergossene Blut. So wenig aber Brod und Wein, an sich und als Substanzen betrachtet, hier die Hauptsache sind, sondern das, was mit beiden geschieht, nämlich das Brechen und Ausgießen: eben so wenig sind Leib und Blut Christi, an sich und ihrem Wesen nach, hier die Hauptsache, sondern das, was mit ihnen geschieht, nämlich das gebrochen und vergossen werden. Was also den Aposteln von Jesu dargereicht wurde, daß sie es haben und betrachten sollten, das war weder das Brod und der Wein noch der Leib und das Blut an sich, sondern das Brechen und Vergießen.

Hieraus legt sich drittens unwidersprechlich zu Tage, was mit dem Ausdrucke, „das ist" gesagt wird. Das Wörtchen das bezieht sich nämlich nicht auf Brod und Wein an sich, sondern aufs gebrochen und vergossen seyn. Vollständig würde die Rede lauten: dieses gebrochene Brod ist mein Leib, dieser ausgegossene Wein ist mein Blut. Eben so beziehen sich die Wörter Leib und Blut nicht auf den Körper Jesu an sich, sondern auf das Brechen des Leibes und das Vergießen des Bluts, und die Rede vollständig gedacht, soll den Sinn haben: dieses gebrochene Brod ist mein gebrochener Leib, und dieser ausgegossene Wein mein vergossenes Blut. Daraus aber folgt nun eben so nothwendig, was das Wörtchen „ist" hier heißen soll. Es kann sich nämlich auch nicht auf die Substanz des Leibes und Blutes beziehen, sondern auf das, was mit beiden geschah, auf das Brechen des Leibes und das Vergießen des Bluts. Das Wörtchen ist kann daher hier nicht eine Beschaffenheit des Subjects

anzeigen, wie z. B. wenn es heißt: Jesus ist der Christus, sondern es dient der Vergleichung, der sinnbildlichen Darstellung, und heißt also: dieses gebrochene Brod und dieser ausgegossene Wein sind eine sinnbildliche Darstellung meines gebrochenen Leibes und meines vergossenen Blutes, d. i. mit einem Worte: meiner Kreuzigung. Zu diesem Verständnisse der Worte wird man nothwendig auch durch die bei Austheilung des Weins nach Lucas und Paulus gesprochenen Worte: „das ist der Kelch, ein neu Testament in meinem Blut," genöthigt, wo außer allem Streit das ist nicht die wesentliche Beschaffenheit anzeigen kann, denn der Wein konnte nicht wesentlich das Testament seyn, sondern die sinnbildliche Darstellung: dieser ausgegossene Wein ist das Sinnbild meines vergossenen Blutes zu Stiftung des neuen Bundes. Nach der deutlichern und ausführlichern Formel beim Kelche bei Lucas und Paulus ist die kürzere Formel „das ist mein Leib, mein Blut" zu erklären. Dieser Sprachgebrauch findet sich in der heiligen Schrift häufig, wie z. B. in der Erklärung der Gleichnißreden: „der Acker ist die Welt, das gute Land sind die, so das Wort annehmen ꝛc. So sagt Paulus Galat. 4, 22 — 26., wo er den Sohn der Hagar mit dem irdischen Jerusalem und den Sohn der Sarah, der Freien, mit dem himmlischen Jerusalem vergleicht: „die Worte sind zwei Testamente. — „Das Jerusalem, das droben ist, ist die Freie." Anders als sinnbildlich konnten auch die Apostel die Worte: „das ist mein Leib" ꝛc. nicht fassen, da Christus noch lebendig vor ihnen stand, und sein Leib noch nicht gebrochen, sein Blut noch nicht vergossen war. Anders konnte daher auch Jesus die Worte nicht verstanden wissen wollen, oder er hätte sich ganz anders und viel ausführlicher ausdrücken müssen. Anders können und dürfen daher auch wir die Worte nicht verstehen, als sie Christus gesprochen und gemeint hat, und sie nicht zu einem Sinne deuten, den er damit nicht verbinden wollte und konnte.

Dieses wird auch bestätigt durch das Vierte, was in den Einsetzungsworten offen zu Tage liegt, nämlich daß Christus das, wovon er eine Wirkung erwartet, auf die Apostel oder auf alle, welche das Gedächtnißmahl seines Todes feiern würden, nicht

von dem Genusse oder Empfange seines Leibes und Blutes selbst abhängig macht, sondern von dem Brechen des Leibes, dem Vergießen des Blutes, d. i. von seinem Tode als einem Sühnopfer, was in den Worten liegt: „der für euch gegeben oder gebrochen wird, das für euch vergossen wird." Denn damit bezeugte Jesus unwidersprechlich, daß er sich als ein Opfer für die Seinen ansah, und sich in Hinsicht seines Kreuzestodes als ein Opferlamm, als ein Sühnopfer betrachtete.

Dieser Gesichtspunkt, der in den Worten aller vier Berichterstatter ausgesprochen ist, war aber nicht der einzige. Nach allen vier Berichterstattern setzte Jesus hinzu, daß sein gewaltsamer Tod die Stiftung „eines neuen Testamentes", d. i. eines neuen Bundes, einer neuen, durch ihn begründeten Stiftung der Gnade zwischen Gott und Menschen seyn sollte. Die ganze Sache wird verständlich und mußte den Aposteln sogleich verständlich seyn durch das, was beim alten Bunde (auf welchen der Ausdruck neues Testament ausdrücklich hinwies) geschehen war. Nämlich nach 2 Mos. 24, 4—8. wurde der alte Bund zwischen Jehovah und Israel dadurch geweihet, daß Moses die Hälfte des Opferblutes gegen den Altar sprengte, die andere Hälfte aber über das Volk sprengte, mit den Worten: „das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch machet." Durch diese Hinweisung auf den alten Bund durch Moses erklärte Christus die Handlung für die Stiftung eines neuen Bundes, dessen Opfer er selbst sey. Was er damit ausgesprochen habe, wenn er seinen Tod für ein Opfer für die Sünde erklärte, das wird weiter unten erörtert werden. Hier sey nur bemerkt, daß das Opfer Jesu auf die Befreiung der Seelen vom Tode der Unterwelt und ihrer Gelangung zum ewigen Leben bezogen wird, und daher zur Idee der Unsterblichkeit gehört.

Die beiden Hauptmomente der Feier des Abendmahles liegen daher in den Worten: „solches thut zu meinem Gedächtniß", und in den Worten: „für euch gegeben, vergossen." Theils also soll der Christ bei der Feier des Abendmahles Jesu Gedächtniß, besonders aber das seines Leidens und Todes, sich

lebendig vor Augen stellen, oder das göttliche Leben, das Jesus führte, und dessen höchster und rührendster Glanzpunkt sein Leiden und Sterben war; theils aber auch soll er mit festem Glauben die Verheißung der Vergebung der Sünde und des ewigen Lebens erfassen, die in Jesu Person und in seinem Tode und Auferstehen eine göttliche Bürgschaft hat, oder er soll es sich lebendig bewußt werden, daß er Gottes Bild werden soll und kann, und daß ihm eine ewige Laufbahn zur Vollkommenheit eröffnet ist. Indem der Christ die Stiftung Jesu für sich gebraucht, so belebt er nicht nur durch die Ceremonie das Bild des Erlösers in seiner Seele, sondern individualisirt auch die Erlösung, oder erklärt und fühlt, daß die Erlösung auch für ihn geschehen sey. Daß aber der Genuß des Brodes und Weines für den Communicanten jedes Mal sündenvergebend wirke, davon sagt die Einsetzung und das ganze neue Testament kein Wort. Denn die Worte in der Einsetzung „für euch gebrochen, vergossen zur Vergebung der Sünde" gehören nicht zu den Worten: „nehmet, esset", sondern zu dem Brechen des Leibes und Vergießen des Blutes, bestimmen also nicht den Zweck des Essens und Trinkens, sondern den Zweck, für den Jesus am Kreuze sein Blut vergoß. Daß daher diejenigen, welche im Begriff sind zu sterben, noch das Abendmahl sich reichen lassen, um die Vergebung ihrer im Leben begangenen Sünden zu bewirken, beruht auf einer falschen Ansicht dieser feierlichen Handlung. Dagegen aber muß diese letzte Abendmahlsfeier als ganz zweckmäßig, erhebend und tröstend erscheinen, wenn man in Christo selbst und seinem Tode ein Unterpfand des ewigen Lebens erkennt. So wie die Israeliten das Passahlamm aßen, schon gegürtet zum Auszug in das Land der Verheißung, so belebt der Christ bei seinem Scheiden von der Erde durch die Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl Muth und Glauben an sein ewiges Vaterland und an die Verheißung des ewigen Lebens, dem er entgegen geht.

Es erhellet auch hieraus, wer das Abendmahl genießen soll, nämlich zuerst nur Christen, die an Christum glauben, d. i. Jesum für den Christus und ihren Erlöser halten, und

zweitens solche, welche die Bedeutung dieser Ceremonie zu verstehen im Stande sind, weil nur diese die moralischen Wirkungen der Handlung empfinden können, also nicht noch unverständige Kinder, Betrunkene, und überhaupt nicht solche, welche ihrer Vernunft nicht mächtig sind.

Zu dem Aeußerlichen der Abendmahlsfeier gehört zuerst ein Gebet; Jesus „dankte"; dann das Brechen des Brodes und das Ausgießen des Weines, ferner die wirkliche Darreichung des Brodes und Weines, und das Sprechen der Worte der Einsetzung, durch welche angezeigt wird, daß man Brod und Wein nicht genieße zur Sättigung, sondern zur Feier des Gedächtnisses Jesu, und daß man damit eine feierliche Handlung begehen wolle, die Jesus gestiftet habe. Diese Consecration von Brod und Wein, wie man es nennt, oder dieser Gebrauch der Einsetzungsworte, ist wesentlich nothwendig, und gibt der Handlung ihren religiösen Charakter. Daß aber das Abendmahl in der Mitte der christlichen Gemeinde und zugleich mit vielen andern Christen gefeiert werden müsse, ist nicht nothwendig; denn die Wirkungen des Abendmahls hängen weder vom Ort, noch von der Menge der Theilnehmer ab, sondern von dem Gemüthszustand des Genießenden. Ob aber sonach gleich die Privatcommunionen nicht verwerflich sind, so ist doch die Feier des Abendmahls in der Gemeinde und in der Gemeinschaft mit Andern vorzuziehen, theils weil dadurch das Feierliche erhöhet wird, theils weil der subjective Glaube des Communicanten an dem Gemeinglauben der Kirche eine mächtige Stütze findet. Eben so ist keine innere Nothwendigkeit vorhanden, daß das Abendmahl nur von Geistlichen ausgetheilt werden müsse, aber es ist zweckmäßig, daß dieses geschehe, theils um das Feierliche und Würdige der Handlung zu wahren, theils weil die Kirche die Geistlichen zur Verwaltung der Liturgie bevollmächtigt hat.

Was das Brod betrifft, so ist das Brechen desselben die Hauptsache, weil es das Brechen des Leibes Jesu versinnbilden soll. Auf die Qualität und Form des Brodes kommt dagegen nichts an. Jesus hatte ungesäuertes Brod, weil am Passah kein anderes vorhanden war. Auch bedienten sich die

ersten Christen unbedenklich gesäuerten Brodes, und nur erst im 9ten Jahrhundert wurde es in der lateinischen Kirche üblich, ungesäuertes Brod zu nehmen. Nachdem sich das Dogma verbreitet hatte, das Brod sey nach der Consecration der Leib des Gottmenschen, so unterließ man in der lateinischen Kirche auch das Brechen des Brodes, damit nicht etwas davon etwa verloren gehen möchte, und führte die Hostien oder Oblaten seit dem 11ten Jahrhundert ein, die man ganz und ungebrochen gab, was auch die Lutheraner, aber nicht mit Recht, beibehielten, dagegen die Reformirten und die Socinianer das Brechen des Brodes wieder einführten.

Der Wein, dessen sich Jesus bediente, war wahrscheinlich dunkel, wie die Weine der heißen Zone meistens sind, und war, wie in den heißen Ländern gewöhnlich war, wahrscheinlich auch mit Wasser verdünnt. Indessen kommt weder auf die Qualität noch auf die Farbe des Weines etwas an, da das Vergießen desselben die Hauptsache bei diesem Sinnbild ist. Tausend Jahre lang wurde in der christlichen Kirche der Kelch beim Abendmahl ausgetheilt. Nur erst nachdem das Dogma aufgekommen war, daß der Wein nach der Consecration nicht mehr Wein, sondern das Blut des Gottmenschen sey, fing man an, zuerst in England, den Laien den Kelch nicht zu reichen, aus Furcht, es möchte ein Tropfen zur Erde fallen, und es geschah erst auf der Kirchenversammlung zu Constanz im Jahre 1415, wo man Johannes Huß verbrannte, daß man in der lateinischen Kirche die Entziehung des Kelchs zum Kirchengesetz machte, und so die Handlung Jesu verstümmelte. In der römisch-katholischen Kirche wurde der Kelchraub auf der Tridentinischen Kirchenversammlung für immer bestätigt, während die griechisch-katholische Kirche, so wie die Protestanten den Wein an die Communicanten austheilen.

Zur Geschichte der Vorstellungen vom Abendmahle ist noch zu bemerken, daß die Vorstellungen der ersten Kirche von dem, was Brod und Wein seyen, und was ihr Genuß gebe, noch ziemlich unbestimmt und schwankend waren. Viele betrachteten Brod und Wein bloß als Sinnbilder unsichtbarer Güter.

Die mit der alexandrinisch-platonischen Philosophie vertrauten Kirchenväter, wie Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandrien, Irenäus, meinten, der göttliche Logos (das Wort) vereinige sich mit Brod und Wein, wie er sich mit dem Menschen Christus vereinigt habe, und helfe der Seele des Genießenden zur Unsterblichkeit. Vom 4ten Jahrhundert an meinte man, Leib und Blut Christi sey nicht bloß der Wirkung nach, als Opfer für die Sünden der Welt, sondern auch dem Wesen nach gegenwärtig, und im 9ten Jahrhundert lehrte endlich Paschasius Radbert, daß nach der Consecration bloß die äußerliche Gestalt von Brod und Wein bleibe, beides aber dem Wesen nach in den Leib und das Blut Christi durch die Consecration umgewandelt werde, was man Transsubstantiation nannte. Diese Meinung fand zwar erst vielen Widerspruch, wurde aber doch endlich vom Papst Innocenz III. im Jahre 1215 zu einem Glaubensartikel erhoben und auf der Tridentiner Kirchenversammlung aufs Neue bestätigt. Eine Folge davon war die Anbetung der consecrirten Hostie, in welcher man den Leib des Gottmenschen sah; ein Gebrauch, zu dem katholische Landesherren auch ihre protestantischen Unterthanen nach der Reformation zu nöthigen suchten. Die Protestanten verwarfen die Transsubstantiation einmüthig. Luthers Lehre war, daß mit und bei dem Genusse von Brod und Wein der Communicant den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi zur Vergebung seiner Sünden genieße; Calvins Lehre aber, daß der Communicant nicht den Leib und das Blut Christi bei Brod und Wein mit dem Munde genieße, sondern daß in dem Augenblicke des Genusses von Brod und Wein eine übernatürliche Kraft aus dem Leibe des verherrlichten Christus in den gläubigen Communicanten ströme, seinen Glauben zu stärken und die Vergebung der Sünde zu befestigen. Calvins Meinung wurde in der reformirten Kirche die herrschende, indem Zwingli's Vorstellung, daß Brod und Wein Sinnbilder des abwesenden Christus seyen, vielen zu nüchtern erschien. Da die segensreichen Wirkungen des Abendmahls nicht von der Vorstellung von der Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi abhängen, sondern von der Andäch-

tigkeit, mit der man das Gedächtniß Jesu und der Erlösung erneuert, so hätte man sich wegen der Verschiedenheit so mystischer Vorstellungen nicht kirchlich trennen sollen, und noch weniger sollte man jetzt, wo der Sinn der Einsetzung nicht mehr zweifelhaft ist, in der Trennung beharren. Am weitesten verirrte man sich aber von dem Sinne der Einsetzung Christi dadurch, daß viele Kirchenväter die Meinung auffaßten, daß unter Brod und Wein Christi Leib und Blut Gott aufs Neue zum Opfer dargebracht werde. Denn Christus brachte bei der Einsetzung kein Opfer, sondern wies nur auf das noch zu bringende Opfer seines Lebens hin. Dieses brachte er einmal für immer, da er starb (Hebr. 9, 22. 26. 28. 7, 23 f. 10, 10. 12. 14.), und es war von ewiger Geltung; das Abendmahl sollte aber bloß das Gedächtniß des Opfers erneuern, nicht aber das Opfer selbst seyn. Nach der Einsetzung empfängt der Communicant Brod und Wein und den Segen des Opfers; aber weder er, noch der fungirende Priester kann das Opfer Christi erneuen. Gleichwohl nahm man in der Kirche allmählig die Vorstellung auf: der Priester bringe in der Abendmahlshandlung Gotte den Leib und das Blut Christi aufs Neue zum Opfer dar, und verschaffe dadurch der Gemeinde oder dem, für den er das Abendmahl halte, Vergebung seiner Sünden. Diese Vorstellung, daß das Abendmahl (die Messe) ein Opfer sey, das der Priester bringe, wurde allmählig so gewöhnlich, daß man gegen Abwendung aller Uebel (z. B. Seuchen, Pest) und für Zuwendung aller Güter von den Priestern Messe halten ließ, was man stille Messe nannte, weil sie der Priester allein und ohne Communicanten hielt. Nachdem die Meinung von dem Fegefeuer aufgekommen war, so ließ man Messen für die Erlösung der Seelen aus ihm lesen, was man Seelenmessen nannte. Damit gab man der Stiftung Christi eine ganz andere Natur und einen andern Zweck. Man machte sie zu einer Wiederholung des Opfers, das ist des Leidens und Sterbens Christi, statt daß sie nur eine Erneuerung des Gedächtnisses des Todes Jesu seyn sollte, und man legte ihr selbst eine sündentilgende Wirkung bei, statt daß sie bloß an die Erlösung durch Christum

lebendig erinnern sollte. Mit Recht wurden daher alle Messen, wobei der Priester allein das Abendmahl genießt, von den Protestanten ganz verworfen.

§. 58.

Fortsetzung: Die Sacramente.

Taufe und Abendmahl zeichnet man vor allen anderen Ceremonien dadurch aus, daß man sie Sacramente nennt; eine Benennung, welche sie schon zu Ende des 2ten und zu Anfang des 3ten Jahrhunderts in der lateinischen Kirche führten, die aber auch anderen Dingen beigelegt wurde. Denn der Gebrauch des Wortes Sacramentum war damals noch sehr unbestimmt, und folgte der alten lateinischen Uebersetzung des N. Test. (der Vulgata), welche das Griechische μυστήριον (Geheimniß) durch Sacramentum übersetzt. Man brauchte daher Sacrament von jedem Geheimnißvollen, jedem Verborgenen, auch von Allegorien und von Sinnbildern. So hatte man denn auch Taufe und Abendmahl wegen des Sinnbildlichen, des Taufwassers und des Brodes und Weines, Sacramenta genannt, ohne daß man jedoch dadurch beiden Ceremonien eine besondere Natur zugeschrieben hätte. Dieses geschah vielmehr erst spät durch die Scholastiker im 12ten Jahrhundert, welche den Begriff eines Sacraments als feierliche Ceremonie zu Erlangung der göttlichen Gnade feststellten, und sieben Sacramente zählten, Taufe, Abendmahl, Firmelung, Buße oder Absolution, Priesterweihe, die Ehe und die letzte Oelung. Die griechische Kirche zählte erst sechs Sacramente, später aber auch sieben. Unsere Reformatoren aber glaubten, und mit Recht, daß jede Ceremonie, welcher man eine übernatürliche Gnadenwirkung zuschreiben wollte, auf einer besondern göttlichen Anordnung beruhen müsse. Da sie nun nur zwei Ceremonien fanden, die Christus selbst geordnet habe, Taufe und Abendmahl, so hielten sie sich berechtigt, nur zwei Sacramente anzunehmen. Besser hätten sie aber gethan, das Wort Sacrament ganz zu vermeiden, da es so unbestimmten Ge-

brauchs ist, und sich auf den Begriff einer auf Jesu Befehl und Anordnung zu vollziehenden Ceremonie zu beschränken.

Was nun 1) die Beichte und Absolution betrifft, die man mit der Abendmahlsfeier verbunden hat, so entstand sie aus der alten Kirchendisciplin, wo die wegen eines groben Vergehens aus dem kirchlichen Verband Ausgeschlossenen, wenn sie wieder aufgenommen seyn wollten, ein öffentliches Bekenntniß ihres Vergehens in der Gemeindeversammlung ablegen mußten; worauf sie absolvirt, d. i. von der Kirchenstrafe entbunden wurden. Später, im 4ten Jahrhundert, verwandelte man dieses öffentliche Bekenntniß in ein Privatbekenntniß vor dem Bischof, und noch später bezog man die Beichte, die früher nur ein Bekenntniß des Vergehens war, weßwegen man war excommunicirt worden, auf alle und jede Sünden, und die Absolution nicht bloß auf Aufhebung der Kirchenstrafe, sondern auf Erlaß der göttlichen Strafen, besonders nach dem Tode. Endlich verordnete der Papst Innocenz III. im Jahre 1215, daß der Laie dem Priester alle Sünden im Geheim beichten müsse (Ohrenbeichte), und daß er für verschwiegene Sünden auch keine Absolution empfange. — Die Protestanten verwarfen zwar die Ohrenbeichte, aber in der Augsburgischen Confession und deren Apologie wird Beichte und Absolution noch als drittes Sacrament angesehen. Bald aber, nach Luthers Vorgang, schloß man Beichte und Absolution, ohnerachtet man sie beibehielt, von der Zahl der Sacramente aus, die Reformirten aber schafften sie ab, und verwandelten sie in eine Vorbereitung auf die Abendmahlsfeier. Die Griechische Kirche hatte die Beichte schon im 4ten Jahrhundert aufhören lassen. Ein Gebot, vor einem Menschen von Zeit zu Zeit Sündenbekenntnisse abzulegen, findet sich im N. Test. nirgends; eben so wenig aber wird im N. Test. den Bischöfen, Diakonen oder anderen die Berechtigung ertheilt, auf ein solches Bekenntniß von göttlichen Strafen loszusprechen. Man glaubte zwar Matth. 18, 15—17. und Joh. 20, 21. eine solche Berechtigung zu finden, aber ohne Grund. Denn erstlich spricht Jesus zu seinen Aposteln; er sagt aber kein Wort davon, daß auch Andere als die Apostel eine solche

Berechtigung haben sollten. Zweitens schreibt Jesus dabei keine Ceremonie, am wenigsten eine sinnbildliche vor. Drittens ist von der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft die Rede, wobei die Vergebung der frühern Sünde durch die Taufe erfolgte, und es wird daher dabei nur an ein einmaliges, nicht an ein wiederholtes Sündenvergeben gedacht. Endlich findet sich auch nicht die geringste Spur davon, daß die Apostel wiederholte Sündenbekenntnisse von Christen gefordert und die Sünde ihnen vergeben hätten. Ueberall auch weiset uns das neue Testament an, die Vergebung der Sünde vor Gott auch allein bei Gott zu suchen.

Was die Firmelung betrifft, so entstand sie aus der Gewohnheit, den Täuflingen die Hände aufs Haupt zu legen, Apostelg. 8, 17. 19, 6. war also kein besonderer Gebrauch, sondern ein mit der Taufe verbundener, wie er noch jetzt in der griechischen Kirche ist. Auch findet sich im N. Test. kein Gebot über diese Handauflegung. In der lateinischen Kirche aber trennte man das Handauflegen von der Taufe und vollzog es später, wenn die Getauften ins Alter der Jugend traten, und betrachtete auch das Recht der Firmelung als ein bloß den Bischöfen zustehendes Recht. Die Reformatoren fanden es zweckmäßig, daß die getauften Kinder, wenn sie erwuchsen und unterrichtet seyen, nun selbst ihren Taufbund bestätigten, und dieß ist die Handlung der Confirmation, welche, wegen ihrer Zweckmäßigkeit, nach und nach bei den Protestanten allgemein eingeführt wurde. Der Täufling legt da nicht nur das allgemeine christliche Glaubensbekenntniß ab, sondern erklärt auch, daß er der evangelischen Kirchengemeinschaft angehören wolle, und bekommt dadurch die Rechte eines Mitgliedes der evangelischen Kirche. Nicht die Taufe daher, welche bloß auf den allgemeinen christlichen Glauben an Vater, Sohn und Geist geschiehet, sondern die Confirmation bestimmt den Zutritt zu einer christlichen Specialkirche.

Weil die Apostel nach Marc. 6, 13. viele Sieche mit Oel salbten und sie gesund machten, und Jakobus 5, 14 f. anräth, daß die Kranken die Aeltesten über sich beten, und sich mit Oel sollten salben lassen, um gesund zu werden, so behielt

man diese Salbung mit Oel in Krankheiten auch Anfangs in der Kirche bei, und die griechische Kirche braucht diese Salbung noch jetzt als Genesungsmittel. In der lateinischen Kirche aber legte man der Salbung eine ganz andere Wirkung bei, nämlich die noch nicht verbüßten Sünden der Sterbenden zu tilgen, und die scheidende Seele vor den Angriffen des Teufels zu sichern; daher man die Oelung nicht zur Genesung, sondern zum Sterben gibt und sie das Sterbe-Sacrament nennt. Da jedoch der Gebrauch des Oels zu den medicinischen Gewohnheiten des Orients gehörte und keine religiöse Handlung ist, auch im N. Test. nicht vorgeschrieben ist, so haben ihn die Protestanten mit Recht unterlassen. Ihm aber eine sündentilgende Kraft zuzuschreiben und bei Sterbenden anzuwenden, ist geradezu gegen den neutestamentlichen Gebrauch.

Daß die Scholastiker die Ehe mit zu den Sacramenten rechneten, geschah bloß aus Mißverstand der Stelle Eph. 5, 22—33. Hier erläutert Paulus die Heiligkeit der Pflichten, welche Eheleute einander schuldig sind, durch die Vergleichung des Verhältnisses zwischen Christo und seiner Gemeinde, braucht also das Letztere als eine Allegorie oder als ein Sinnbild für das Erstere und setzt hinzu V. 32.: „das Geheimniß ist groß; ich sage aber von Christo und der Gemeinde", d. i. diese Allegorie von Christo und seiner Gemeinde hat einen tiefen Sinn, das Sinnbild ist für die Ehe bedeutungsvoll. Die alte lateinische Bibelübersetzung übersetzte die Worte: hoc Sacramentum magnum est, weil sie (wie schon gedacht) das Wort Sacramentum für Geheimniß (μυστήριον) braucht. Deßwegen rechneten die Scholastiker die Ehe mit unter die Sacramente. Aber Paulus braucht hier das Wort „Geheimniß" (Sacramentum) nicht von dem Verhältnisse der Verehelichten zu einander, sondern vom Verhältnisse Christi und seiner Gemeinde. Dieses ist das Geheimniß, d. i. das Sinnbild voll geheimen Sinns, nicht die Ehe. Die Reformatoren verwarfen daher mit Recht den Satz, daß die Ehe ein Sacrament sey; denn sie ist keine Anordnung Christi, und hat auch keine religiöse Verheißung, ist auch kein Gebrauch oder Ceremonie,

sondern ein auf gegenseitigen Vertrag gegründeter Stand, der zwar Gottes Ordnung ist, aber eben so wenig wie andere von Gott geordnete Stände, z. B. die Obrigkeit, eine religiöse Natur haben kann. Auch entstand die priesterliche Trauung zufällig. In den ersten Jahrhunderten wurde es allmählig Sitte, daß die, welche sich verehelichten, ihre Verbindung durch den Bischof der Gemeinde beim Gottesdienst ankündigen und sich von dem Bischof einsegnen ließen. Dieses war aber Sitte, noch nicht Gesetz, und noch weniger hing davon die rechtliche Gültigkeit der Ehe ab. Erst der Kaiser Karl der Große machte die Rechtsgültigkeit der Ehe von dem Aufgebot und der kirchlichen Trauung abhängig.

Was endlich die Priesterweihe betrifft, oder die Weihung der Bischöfe und Geistlichen durch Auflegung der Hände, so war sie zwar apostolischer Gebrauch und ist daher auch von den Protestanten beibehalten worden, aber auf einer bestimmten Anordnung beruht sie nicht, und kann daher auch nicht für ein Sacrament angesehen werden. Es ist darüber am Ende des 54sten §. schon das Nöthige gesagt worden.

§. 59.

Die Idee der Unsterblichkeit im Christenthume.

a) Christus der Erlöser vom Tode.

Die Idee der Unsterblichkeit, deren Wesen oben (§. 20) dargestellt worden ist, war, wie wir (§. 32) sahen, dem Mosaismus noch fremd, und wurde nur vertreten von der Vorstellung einer lichtlosen und lebenslosen Unterwelt, in welche die Seelen aller Verstorbenen hinab, und dort als Schatten ohne eigentliches Leben ruhen müßten. Wie sich die Vorstellung von der Unterwelt bei dem jüdischen Volke nach dem babylonischen Exil verändert habe, und mit der Erwartung einer Todtenerweckung durch den Messias und eines neuen Lebens der Erweckten auf der Oberfläche der Erde verknüpft worden sey, davon ist im 34sten §. gehandelt worden. — Diese Vorstellungen waren die mangelhafte Stellvertretung für die Idee der Unsterblichkeit;

mangelhaft, weil eben die Vorstellungen von einer todten Unterwelt, und von einer Auferstehung zu einem neuen Leben auf der Oberwelt, den beiden Hauptmomenten der Idee der Unsterblichkeit, als eines neuen, vollkommneren Lebens auf einer andern und höhern Welt, geradezu entgegen waren. — Nur dieses war ein Anfang zur Idee der Unsterblichkeit, daß man vor Jesu Zeit angefangen hatte, mit der Vorstellung von der Unterwelt die Erwartung einer Vergeltung nach dem Tode zu verknüpfen. Was die Juden zu Jesu Zeit betrifft, so theilten sie die Unterwelt in zwei wesentlich geschiedene Theile: in das Paradies und die Geenna. Unter dem Paradies dachte man sich die Abtheilung der Unterwelt, wo die Seelen der Frommen verweilten. Diese dachte man sich zwar im Zustande der Ruhe und Schmerzlosigkeit, aber doch ohne eigentliche Lebensthätigkeit und Lebensgenüsse. Sie werden daher auch mit unter dem Ausdruck „die Todten" begriffen und Todte genannt, wie denn auch Lazarus Luc. 16, 27. 30, ob er gleich in „Abrahams Schooße", also im Paradiese war, ein Todter heißt. Eben so werden nach Matth. 22, 31 f. die frommen Väter der Israeliten vor der Auferstehung als „Todte" bezeichnet, die erst durch die Auferstehung zu „Lebendigen" werden würden, und Paulus nennt 1 Thess. 4, 13—16 die verstorbenen Christen „Todte, Schlafende", so wie auch 1 Petr. 4, 6 die Seelen der Frommen „Todte" heißen. An diese Abtheilung der Unterwelt ist zu denken in der Lehrerzählung Luc. 16, 19 ff., wo Jesus nach der Volksvorstellung spricht, und Luc. 23, 43, wo er zum Schächer sagt: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn. Da man glaubte, daß alle Seelen der Sterbenden ohne Ausnahme die die Unterwelt beschreiten müßten, so mußten die ersten Christen auch glauben, daß Jesu Seele in der Zeit vom Tode am Kreuze an bis zur Auferstehung in dem Paradiese, oder der Abtheilung für die Seelen der Frommen sich aufgehalten habe, also zur Unterwelt hinabgestiegen sey (Matth. 12, 40. Apostelg. 2, 27—32. Eph. 4, 9), und Petrus schreibt ihr zu (1 Petr. 3, 19. 20), daß sie den Todten die frohe Botschaft, daß nun die Macht der Unterwelt über die Seelen gebrochen sey, verkündigt habe. Da nun die Rückkehr der Seele Jesu aus der Unterwelt im neuen

Test. stets mit dem Ausdruck Auferstehung „von den Todten" bezeichnet wird, so ist klar, daß auch die Seelen der Frommen in der Unterwelt als „Todte" betrachtet werden.

Die zweite Abtheilung der Unterwelt, wo die Bösen hinkommen sollten, hieß bei den Juden zu Jesu Zeit Geenna. Dieß Wort ist eigentlich hebräisch, und heißt „Thal Hinnom." Da in diesem Thale früher dem Moloch waren Kinder geopfert worden (1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 16, 3. 4. 23, 10), und später die Cadaver der unreinen Thiere und die Gebeine der Missethäter dahin gebracht und verbrannt wurden, so wurde das Wort Geenna bildliche Bezeichnung des Straforts der Seelen der Bösen in der Unterwelt. Dieser Ort heißt im neuen Test. Geenna, Geenna des Feuers (Luther: Hölle, hölliſches Feuer), Pfuhl voll brennenden Feuers und Schwefel, welche letztere Vorstellung wahrscheinlich von dem todten Meere, das die sündigen Städte verschlungen hatte, entlehnt ist. In der deutschen Bibel hat Luther die zwei verschiedenen Wörter, nämlich ἅδης, welches die Unterwelt überhaupt bezeichnet, und γέεννα, Geenna, nicht gehörig unterschieden, und nicht nur das letztere, sondern auch das erstere oft Hölle übersetzt, weil zu seiner Zeit die alte Vorstellung von der Unterwelt schon längst aus der christlichen Welt verschwunden war, und man die Seelen der Frommen nach dem Tode als in den Himmel übergehend, und nur die Seelen der Bösen als in die Unterwelt hinabsteigend sich vorstellte, daher in dem Bewußtseyn der Kirchenlehrer die Unterwelt nur noch als Geenna, als Hölle, gedacht wurde. Da nun die Apostel ein Hinabsteigen der Seele Jesu in die Unterwelt (wie schon gedacht) erwähnen, und das alte Glaubensbekenntniß der Christen, das man das apostolische Symbolum nennt, von Christo sagt: descendit ad inferos oder inferna, „er stieg (nach seinem Tode) in die Unterwelt", so dachte die spätere Zeit dabei an die Hölle, und man nannte dieß die Höllenfahrt Christi, war aber nun ungewiß, welchen Zweck man derselben beilegen sollte, wie denn auch Luther und Melanthon nicht wußten, welchen Zweck sie dieser Fahrt Christi zur Geenna eigentlich geben sollten. Doch war die Vorstellung die gewöhnliche, daß Christus sich dabei Satan und seinen Engeln als ihr

Ueberwinder dargestellt habe. Wir können aber den Hinabgang der Seele Jesu in die Unterwelt, da wir die Nichtigkeit dieses Begriffs erkannt haben, nicht als eine Thatsache betrachten, und eben so wenig als eine Lehre der Apostel, sondern nur als eine Voraussetzung der ersten Christen, welche nach den damals allgemein herrschenden Vorstellungen von der Unterwelt, voraussetzten, daß auch Jesu Seele, wie alle Seelen, vom Tode bis zu seiner Auferstehung in der Unterwelt (natürlich in dem Paradiese, der Abtheilung für die Frommen, nicht in der Geenna) habe verweilen müssen.

Zu den eigenthümlichen Vorstellungen der Zeitgenossen Jesu gehörte auch die, daß man, bei dem damals so weit verbreiteten Dualismus, nach welchem man alle Uebel in der Welt von dem bösen Urprinzip ableitete, auch den Leibestod und das dann darauf folgende stete Verweilen der Seele in der Unterwelt als ein Uebel ansah, und als ein durch die Einwirkung des bösen Urprinzips entstandenes Verderben. Da nun bei den Juden zu Jesu Zeit der Teufel als das böse Prinzip gedacht wurde (s. §. 34), so sah man ihn auch als den eigentlichen Urheber des Todes und als den Herrn der Unterwelt und der darin verschlossenen Seelen an. Die Folge davon war, daß man nun auch die alte Lehrerzählung von dem sogenannten Falle Adams 1 Mos. 3 in einem ganz andern Sinne faßte, als sie von ihrem Verfasser niedergeschrieben worden war. Dieser hatte damit nur lehren wollen, daß der Mensch zu viel verlange, wenn er, nachdem ihm Gott die Erkenntniß, wodurch er Gottes Ebenbild geworden sey, gegeben habe, auch noch fordern wolle, daß er, wie Gott, von dem Leibestode frei seyn und ewig leben möchte. Jetzt aber sahen die Juden in der redenden Schlange den Satan, der daher auch die alte Schlange heißt (Offenbar. 12, 9. 26, 2. vergl. 1 Kor. 15, 21 f. 2 Kor. 11, 3), und betrachteten den Tod, d. i. das Vertreiben Adams aus dem Paradiese und vom Lebensbaum, wodurch er nun der Ordnung des Sterbens unterworfen wurde, als eine von Gott ihm auferlegte Strafe dafür, daß er den Rath Satans gefolgt, und dadurch in Gemeinschaft mit der dämonischen Welt gekommen sey. Der Tod und das Verweilenmüssen der Seelen in der Unterwelt wird da-

her auch bisweilen im neuen Test. mit dem Ausdruck „der Zorn Gottes" (d. i. seine Strafe) bezeichnet, und daher diesem Sprachgebrauche gemäß die Erlösung durch Christum zum ewigen Leben als eine Erlösung vom Zorne Gottes bezeichnet. So Joh. 3, 36: „wer an den Sohn nicht glaubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm", d. i. die Strafe des Todes bleibt über ihn verhängt. Eben so Eph. 2, 3 und 1 Thess. 1, 10, wo es heißt: Christus hat uns erlöset von dem zukünftigen Zorn. Vergl. Kap. 5, 9.

Man sieht hieraus, daß es an der Erkenntniß dessen, was in der Idee der Unsterblichkeit das Wesentliche ist, nämlich des gänzlichen Ausscheidens der Seele beim Tode des Leibes aus aller Verbindung mit diesem Erdkörper, und ihres Uebergangs in eine andere und vollkommnere Welt zu ihrer weitern Fortbildung, noch gänzlich fehlte, und daß vielmehr die tief eingewurzelte Vorstellung von der finstern Unterwelt, als dem Versammlungsort aller Seelen, der Auffassung der richtigen Vorstellung hindernd entgegenstand. Die christliche Offenbarung mußte daher die Aufgabe haben, die Vorstellungen, welche der wahren Idee der Unsterblichkeit entgegenstanden, aufzuheben, und die wahre Vorstellung entweder direct zu lehren, oder ihre Auffassung wenigstens vorzubereiten.

Und dieß ist auch das, was als Hauptzweck der christlichen Offenbarung angegeben wird. Denn wir sahen schon oben (§. 49), daß die Erlösung der Menschen vom Tode zum ewigen Leben als die Hauptaufgabe, welche Christus lösen sollte, dargestellt wurde. Es ist nun noch zu zeigen, auf welche Weise und durch welche Mittel diese Aufgabe gelöset worden ist.

Mit dem Worte Tod bezeichnet der Sprachgebrauch unserer Zeit die Trennung des Lebensprinzips von dem sinnlichen Organismus des Körpers, wodurch dieser der Auflösung in seine Theile anheimfällt. In demselben Sinne steht das Wort Tod (θάνατος) auch oft im neuen Testamente. Sehr häufig aber bezeichnet im neuen Test. das Wort Tod (θάνατος) auch etwas, was den Vorstellungen unserer Zeit fremd ist, nämlich den mangelhaften Zustand gehemmten Lebens der Seelen in der

Unterwelt. Dieses Seyn der Seelen in der Unterwelt ohne eigentlichen Lebensgenuß und ohne Thätigkeit, und das Verweilenmüssen in diesem Zustande nennt das neue Test. häufig auch Tod, und an diesen Begriff ist hauptsächlich zu denken, wo im neuen Test. der Tod und das ewige Leben einander entgegen gesetzt werden, wo der Tod nicht das Absterben des Leibes ist, sondern das Verharren der Seelen in der Unterwelt. Wenn daher von Jesu gesagt wird, er habe uns vom Tode erlöset und das ewige Leben erworben, so kann Tod hier nicht das Absterben des Leibes seyn, denn dieß ist ja auch für Christen nicht aufgehoben, und ihm wurde ja auch Christus selbst unterworfen, sondern Tod ist da das fortdauernde Verweilenmüssen der Seelen in der des Lichts und des Lebens beraubten Unterwelt. So steht Tod unbezweifelt 1 Kor. 15, 55, wenn es heißt: „der Tod ist verschlungen worden zu einem Sieg (d. i. dem Tod ist alle seine Gewalt geraubt worden); Tod, wo ist dein Stachel, Unterwelt (nicht Hölle, wie es Luther falsch übersetzt hat), wo ist dein Sieg?" Jedermann sieht, daß Paulus nicht hat sagen wollen, das Sterben, der Leibestod sey durch Christum abgeschafft worden, was ja gar nicht der Fall war, sondern daß er sagen will, die Unterwelt habe durch Christum ihre Macht über die Seelen verloren. Tod und Unterwelt sind also hier gleichbedeutende Worte. Dasselbe sagt der Ausdruck 2 Timoth. 1, 10: „Christus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht." Denn hier kann Tod auch nicht das Absterben des Leibes seyn, das nicht aufgehoben worden ist, sondern es ist die Unterwelt und ihre Macht, die Seelen bei sich verschlossen zu halten. Vergl. Hebr. 2, 14. In demselben Sinne steht Tod, wenn Jakobus sagt: einer Seele vom Tode helfen (Jak. 5, 20), oder wenn Paulus Röm. 6, 9 spricht: „der Tod herrscht nicht mehr über den auferstandenen Christus", oder wenn Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8 das Verstoßenwerden der Bösen in die Unterwelt nach dem Gericht „der zweite Tod" genannt wird. Vergl. auch Röm. 6, 21—23. 7, 5—13. 8, 2. 5. 1 Kor. 15, 26.

Die Erlösung von diesem Tode, und die Erwerbung seines Gegensatzes, des ewigen Lebens, wird nun als das Haupt-

geschäft Christi bezeichnet (Joh. 3, 36. 5, 24. 6, 27. 50. 51. 11, 25. 26. 2 Timoth. 1, 10), also damit ausgesprochen, daß Christus von Gott gesendet sey, das unsterbliche Leben zu verkündigen, zu offenbaren und zu geben, und die Herrschaft der Unterwelt über die Seelen zu zerstören.

Sollte nun aber die damalige Welt von ihrem Wahn über die Unterwelt und deren Macht geheilt, und zum Bewußtseyn der wahren Idee der Unsterblichkeit erhoben werden, so mußte die göttliche Offenbarung, wie schon oben (§. 25. 27) gezeigt worden ist, in die damals herrschenden Vorstellungen eingehen, von ihnen ausgehen, an sie ihre weitern Belehrungen anknüpfen, und so den Weg zur Auffassung der Idee der Unsterblichkeit anbahnen.

Dieß geschah nun auf folgende Weise.

Die allgemein verbreitete Vorstellung von den drei Lokalen, dem Himmel als dem alleinigen Wohnsitz Gottes oder der Götter, der Erde als dem Wohnsitze der Lebenden, und der Unterwelt als dem alleinigen Wohnsitz der Seelen der Verstorbenen, konnte damals noch nicht direct aufgehoben werden, weil die Weltwissenschaft jener Zeit die richtige Vorstellung von Himmel und Erde noch gar nicht auffassen konnte. Der Himmel war daher den Menschen und ihren Seelen verschlossen. Nur von drei ausgezeichneten Männern glaubten die Juden, daß sie nicht in die Unterwelt, sondern zu den Engeln des Himmels gekommen seyen, von Henoch, Moses und Elias. Nur einzelne außerordentliche Menschen seyen, wie Griechen und Römer meinten, zu den Göttern erhoben worden, die Halbgötter. Auch die spätere platonische Philosophie, ob sie gleich die Seelen der Guten nach dem Tode in den Himmelsäther zurückgehen ließ, dachte sich doch nur dabei den Raum zunächst an der Atmosphäre der Erde, nicht den Wohnsitz Gottes. Da diese Vorstellung von den drei Lokalen der Auffassung der eigentlichen Idee der Unsterblichkeit, als einer Trennung der Seele vom Erdkörper und ihres Uebergangs in eine vollkommnere Welt, entgegenstand, gleichwohl aber nicht eher allgemein, und auch im Glauben der Völker zerstört werden konnte, als bis die Weltwissenschaft die wahre Natur des Himmels und der Erde an den Tag gebracht hatte; so kam

alles darauf an, den Vorstellungen des Zeitalters solche Modificationen zu geben, wodurch die wahre Vorstellung von der Unsterblichkeit begründet wurde, so daß sie beim Fortschreiten der Weltwissenschaft von selbst hervortreten mußte. Durch welche Modificationen dieses geschehen sey, soll nachher dargelegt werden.

Zugleich war es aber auch von hoher Wichtigkeit, daß auch eine Thatsache aufgezeigt wurde, welche den alten Glauben an die Macht der Unterwelt auflösen konnte und mußte. Und dieß war die Auferweckung Christi von den Todten, welche sich die Zeitgenossen Jesu nicht anders vorstellen konnten, als daß die Seele Jesu die Macht der Unterwelt überwunden habe, aufs Neue mit dem gekreuzigten Körper verbunden und nun zu Gott in den Himmel erhoben worden sey. Diese Thatsache war den Christen das theure Unterpfand, daß auch sie einst von der Unterwelt befreiet, und in den Himmel zu einem ewigen Leben übergehen würden.

Doch Ein Gefühl mußte dieser Hoffnung entgegentreten, nämlich dieses, einer solchen Erhebung zum Himmel wegen der Befleckungen mit einem dämonischen Leben unwürdig zu seyn. Wie konnte man doch erwarten, daß der sündige Mensch, ohne entsündigt zu seyn, in die reinen Räume des himmlischen Lichts, zu Gott und den reinen Geistern einzugehen bestimmt sey? Doch dieser Zweifel, der mit der Vorstellung von der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes innig zusammenhing, fand dadurch seine Lösung, daß man den Kreuzestod Christi als ein Sühnopfer für die Schuld des dämonischen Lebens aufzeigte, welches allen zu Gute komme, die an Christum glauben, und neue Menschen, nach Gott geschaffen, werden würden.

Wir haben nun den ganzen Kreis dieser Vorstellungen näher zu entwickeln.

§. 60.

b) Der Opfertod Christi als Mittel der Erlösung vom Tode.

Es ist schon früher erinnert worden, daß es auf keine Weise in den Erwartungen des jüdischen Volks zu Jesu Zeit gelegen

habe, daß der Messias das Leben verlieren und von seinen Feinden umgebracht werden würde, noch viel weniger aber, daß die jüdischen Obrigkeiten selbst diese Feinde seyn, und ihn als einen Verbrecher hinrichten würden. Dasjenige daher, was Jesus und die Apostel über die göttlichen Absichten des Todes Jesu sagen, kann auf keine Weise als aus jüdischen Vorstellungen vom Messias ausgeflossen angesehen werden.

Jesus war sich bewußt, daß er eines gewaltsamen Todes von der Hand seiner Feinde sterben sollte (Matth. 20, 18 ff. Marc. 10, 33. Luc. 9, 22. 18, 31 f. 24, 7. 26 f. Joh. 3, 14. 15) und zwar nach Gottes Willen und Rathschluß (Matth. 16, 21—23. Marc. 8, 31—33. Joh. 14, 30 f.); daher die Apostel die Erduldung des Kreuzestodes als einen Gehorsam Jesu gegen Gottes Willen betrachten (Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 10, 5—10).

Nach Jesu eigenen Aussprüchen litt er den Tod für die Seinen, als ein guter Hirte Joh. 10, 12. 17, der sein Leben zu einem Lösegeld für sie hingebe (Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 6, 50 f.), so wie er auch von Johannes dem Täufer als ein Opferlamm für die Sünden der Welt bezeichnet wurde (Joh. 1, 29. 36).

Auch die Apostel sagen nicht nur überhaupt, daß Jesus für die Seinen gestorben sey, sondern auch bestimmter, daß er zur Vergebung der Sünde gestorben sey (Röm. 3, 24. 25. 4, 25. 5, 6. 2 Kor. 5, 19—21. 1 Petr. 1, 18 f. 2, 24. 1 Joh. 1, 7. 2, 1. 2) als ein stellvertretendes Sühnopfer (Röm. 5, 19. Eph. 5, 2. Galat. 3, 13. Hebr. 7, 27. 9, 14. 10, 10—12), oder als ein Hoherpriester, der sein eigenes Blut für das Volk zum Opfer dargebracht habe (Hebr. 2, 17. 5, 1. 10. 6, 20. 8, 3. 9, 7. 12).

Die Strafe, die dadurch aufgehoben werden sollte, ist der Tod, und das Gute, das dadurch zugewendet werden sollte, ist das ewige Leben, wie nur so eben gezeigt worden ist.

Das, was den Tod wirkt, nennen die Apostel die Sünde (ἡ ἁμαρτία). Unter derjenigen Sünde aber, welche den Tod wirke, und welche sie vorzugsweise „die Sünde" nennen, verstehen sie nicht etwa, wie wir den Ausdruck nehmen, jede Wil-

lensregung, welche irgendwie dem Sittengesetz oder dem Ideal der Sittlichkeit ungemäß ist, nicht das, was man etwa menschliche Schwachheiten der Frommen nennt, auch überhaupt nicht jede einzelne unmoralische Gemüthsbewegung oder Handlung, sondern ein dämonisches, ein Gotte entfremdetes Leben, d. h. theils das dämonische Leben der in die Abgötterei und die damit verknüpften Laster versunkenen heidnischen Welt, theils, was die Juden betrifft, das dämonischen Begierden und Wollüsten fröhnende Leben. Eines solchen dämonischen Lebens zeiht Jesus bei Johannes die Juden, wenn er Joh. 8, 44 sagt: „ihr seyd von dem Vater, dem Teufel, und nach euers Vaters Lust wollet ihr thun." Dieses dämonische Leben ist es, das Johannes 1r Br. 2, 15. 16 mit dem Ausdruck „die Welt" bezeichnet, wo er sie Gott entgegensetzt (1 Joh. 2, 15. 16), und von der er 1 Joh. 5, 19 sagt: „sie liege ganz in dem Bösen", d. h. sie sey dem Bösen ganz ergeben, oder stehe ganz unter des Bösen Herrschaft. Welcher Art diese todtbringende Sünde oder das dämonische Leben sey, das hat Paulus deutlich ausgesprochen in dem, was er Röm. 1, 18—32 von dem Leben der Heiden sagt, dem er Kap. 2 und 3 das Leben der Juden gleich stellte. Er nennt auch dieses dämonische Leben einen „Dienst des Fleisches", der den Tod wirke (Röm. 7, 5. 17 ff. Kap. 8, 6. 7. Galat. 6, 8. vergl. 1 Kor. 6, 9. 10. Galat. 5, 19—21. Eph. 2, 1—3. Kolossf. 3, 1—7); ein Verkauftseyn unter die Herrschaft der Sünde (Röm. 7, 14), deren Knecht oder Sclav man geworden ist (Röm. 6, 19). Daher unterscheidet auch Johannes 1 Br. 5, 16 ff. Sünde, welche den Tod nicht wirket, d. i. Fehler und Vergehungen der gebesserten Christen, wodurch sie sich zwar Schuld zuziehen, aber nicht in das dämonische Leben zurückfallen, und Sünden „zum Tode", d. i. den Rückfall in das böse dämonische Leben, wodurch sie dem Tode verfallen. Für Menschen letzterer Art soll man nach Johannes nicht fürbitten, denn es nütze ihnen die Fürbitte bei Gott nichts, weil sie der Versöhnung durch Christum verlustig gegangen seyen; aber für Sünden ersterer Art solle man bei Gott fürbitten. Denn, wie Johannes 1r Br. 2, 1. 2 sagt, auch Christus bitte für die Sünden der gebesserten Christen, wie er denn auch für die Sühne

der Sünde der ganzen Welt, d. i. der Juden und Heiden, gestorben sey.

Indem das Opfer Christi als Sühne für das dämonische Leben der Welt, d. i. der Heiden und Juden, ehe sie Christen wurden, dargestellt wird, so ist klar, daß das Sühnopfer Christi nach dem neuen Testamente nicht auf alle Sünden überhaupt, sondern auf die den Tod wirkende Sünde, auch nicht auf zukünftige Sünden der Christen, sondern auf vergangene oder schon begangene Sünden, auf das frühere dämonische Leben der zu Christo Bekehrten, dem sie in der Taufe entsagt haben, bezogen wird. Dieß liegt auch darin, daß Christus ein Opfer, oder ein Hoherpriester, der sich selbst geopfert habe, genannt wird; denn die Opfer wurden dargebracht von den Priestern für begangene Sünden, nicht für zukünftige oder solche, die man möglicher Weise noch begehen könnte. Dieß zeigt ferner die häufige Ermahnung der Apostel, daß der Christ, nachdem er in der Taufe unter die Leitung des Geistes Gottes getreten sey, und das Böse überwunden habe (1 Joh. 2, 13. 14. 5, 4.), gar nicht mehr sündigen solle, d. h. daß er nicht wieder in das frühere Leben, wo er dem Bösen diente, zurückfallen dürfe 1 Petr. 1, 14—19. 2, 24. Röm. 6, 2. 16—18. 1 Joh. 3, 6—10. — Es zeigen dieses ferner einzelne Stellen, welche das Opfer Christi auf die Sühne des frühern dämonischen Lebens, nicht aber auf die Sünden, welche etwa nach der Taufe begangen werden könnten, beziehen. So warnt der Brief an die Hebräer die Leser vor dem Rückfalle in das dämonische Leben Kap. 6, 4—6. aus dem Grunde, daß er sagt: „denn es ist unmöglich, daß die einmal erleuchteten, welche die himmlische Gabe gekostet haben, des heiligen Geistes theilhaft geworden sind, — und doch wieder fallen (ins vorige Leben zurückfallen), wieder sich erneuern könnten zur gänzlichen Umänderung ihres Sinnes, indem sie für sich (zu ihrer Versöhnung) den Sohn Gottes wieder kreuzigen und der Schmach unterwerfen könnten." Indem es für unmöglich erklärt wird, Christum für Rückfällige nach der Taufe noch einmal zu kreuzigen, wird das Opfer Christi ganz bestimmt auf die Sühne des dämonischen Lebens vor der Taufe bezogen. Und so ist es auch dem gemäß, wenn Kap. 10, 26. gesagt wird: „wenn wir (Christen),

nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit überkommen haben, wieder sündigen, so gibt es für uns weiter kein Opfer zur Sühne solcher Sünde;" — und es ist auch richtig, wenn Kap. 9, 14. 15. das Opfer Christi auf die Sühne der vor Christum unter dem alten Bunde begangenen Sünden bezogen wird, wie denn auch Paulus Galat. 3, 10 — 13. das Opfer Christi auf die Lösung des Fluchs (der Strafe des Todes) bezieht, den das mosaische Gesetz über alle Abgötterei und dämonisches Leben ausgesprochen habe. Von demjenigen daher, der als Christ wieder sich der Sünde ergibt, heißt es 2 Petr. 1, 9. er bringe das Reinigungsopfer Christi für die Sünde in Vergessenheit.

Daß das neue Testament aber das Sühnopfer Christi auf die vor der Taufe begangenen Sünden bezieht, sieht man endlich auch daraus ganz klar, daß es die Vergebung der Sünde, für welche Christus gestorben sey, mit der Taufe und mit dem in der Taufe bekannten Glauben an Jesum, als den Christus, verbindet. So spricht Petrus Apostelg. 2, 38. zu den gläubig gewordenen: „lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünde." Eben diese Verbindung der Taufe und der Vergebung der frühern Sünden liegt in den Worten Apostelg. 22, 16.: „laß dich taufen und abwaschen deine Sünden." Wenn Johannes kurz die Mittel des Heils und des ewigen Lebens angeben will, so sagt er 1 Joh. 5, 6. Christus sey gekommen mit Wasser und Blut, d. i. dem Wasser der Taufe und dem Blute der Versöhnung. Auch die bildliche Stelle Röm. 6, 3. 4. spricht aus, daß jeder durch die Taufe Antheil bekomme an dem Opfer Christi, indem der vor der Taufe vorhanden gewesene alte, d. i. der dämonische, Mensch im Wasser der Taufe erstickt und gleichsam begraben worden sey. Indem aber der Apostel v. 3 — 23. die Leser warnt, nicht wieder in das vorige Leben zurückzufallen, sagt er kein Wort davon, daß das Sühnopfer Christi auch einem solchen Rückfälligen zu Gute komme. Dieselbe Verbindung des Sühnopfers Christi mit der Taufe sprechen die Stellen Eph. 5, 25 — 27. Kolosf. 2, 11 — 15. aus. — Daß aber der Glaube an Jesum, als den Christus, von dem die Vergebung der Sünde abhängig gemacht wird, derjenige ist, welcher der Taufe vorhergehen und in der Taufe bekannt werden

soll, mithin auch die Vergebung auf das vor der Taufe geführte Leben einschränkt, zeigen die Stellen Marc. 16, 16. Apostelg. 8, 12 f. 36—38. 16, 31—33. 18, 8. 19, 2—5. Galat. 3, 26 f. Da nun, wie wir bereits sahen, mit der Taufe das gänzliche Ablegen des dämonischen Lebens und das Beginnen eines neuen Lebens nach den Vorschriften des Geistes Gottes verbunden seyn sollte, so ist auch zugleich ausgesprochen, welches die Bedingungen sind, unter denen das versöhnende Opfer dem Menschen zu Gute kommen, also er aus dem Tode zum ewigen Leben erlöset werden soll, was Paulus die Rechtfertigung bei Gott nennt; nämlich der Glaube an Jesus, als den Messias, oder den Christus Gottes, den man in der Taufe bekennt, und das neue, reine, sittliche Leben, zu dem man sich in der Taufe verpflichtet.

Es ist daher eine irrige Vorstellung, wenn man glaubt, das Opfer Christi beziehe sich auf alle und jede Sünden, welche bei dem getauften und gebesserten Christen vorkommen, und der Glaube sey der specielle Glaube an die Kraft des Opfers Christi, und man werde der Vergebung der Sünde immerfort, und so oft man den Glauben an Christi Opfer wieder lebendig mache im Bewußtseyn, theilhaft. Es gehet vielmehr nach Christi Ausspruch Marc. 16, 16.: „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig," d. i. wer an Jesus als den Christus glaubt, auf ihn sich taufen läßt und nun das in der Taufe gelobte neue Leben des Geistes führt, der wird selig. So verschwindet auch aller Widerspruch, in welchem außerdem das neue Testament mit sich selbst gerathen würde, indem es für den Gebesserten und Gläubigen die Hoffnung der Vergebung daran knüpft, daß wir selbst gegen die, welche gegen uns sündigen, versöhnlich sind (Matth. 6, 12—15. 18, 21—35.), daß wir die Sünde ablegen und uns bessern (Matth. 3, 8. 4, 17. Luc. 7, 47. Kap. 15. Kap. 18, 14. 1 Joh. 3, 7.), und daß auch die Fürbitte Christi und frommer Menschen versöhnend wirke (1 Joh. 2, 1. 5, 16. Jak. 5, 16.).

Damit verschwindet auch der Widerspruch, den man oft zwischen dem Apostel Paulus und dem Apostel Jakobus hat finden wollen, indem man meinte: Paulus im Briefe an die Römer und an die Galater lehre: der Glaube an Jesu Opfer allein

sey es, der den Menschen rechtfertige, d. i. ihm Vergebung seiner Sünde bei Gott und Anwartschaft aufs ewige Leben verschaffe, die Erfüllung des Sittengesetzes aber trage dazu gar nichts bei; Jakobus aber in seinem Briefe sage das Gegentheil, der Glaube allein sey ganz wirkungslos ohne die Werke christlicher Tugend.

Man hat jedoch die Meinung des Apostel Paulus in der so eben angegebenen Weise falsch aufgefaßt. Paulus spricht von der Rechtfertigung derer, die noch nicht Christen sind, sondern aus Juden und Heiden erst zum Glauben an Christum und zur Taufe kommen; Jakobus spricht von solchen, die schon Christen sind, und nun die in der Taufe gelobte Besserung durch ihr Leben beweisen sollen. Werke des Gesetzes sind bei Paulus das Verhalten nach dem mosaischen Gesetze, die mosaische Legalität überhaupt, welcher die Juden zu Jesu Zeit einen viel höhern Werth beilegten, als der sittlichen Gesinnung und der Sittlichkeit selbst; bei Jakobus aber sind die Werke das sittliche Leben selbst. Es war ein Hauptbestreben des Apostel Paulus, die ersten Christen zu überzeugen, daß die Annahme des mosaischen Gesetzes und die Beschneidung nicht für den Christen erforderlich sey, um durch Christum vom Tode erlöset zu werden und zum ewigen Leben zu kommen. Und diesen Beweis führt er besonders im Briefe an die Römer dadurch, daß er zeigt, der Tod, den Jesus aufheben solle, sey vor Erscheinung des mosaischen Gesetzes schon da gewesen und habe auch nach der Promulgation des Gesetzes nicht aufgehört; die Beobachtung des Gesetzes („des Gesetzes Werk") habe daher auf die Erlösung vom Tode keinen Einfluß, sondern diese hange von dem Glauben an Christum und dem Zutritt zu seiner Gemeinde ab. Paulus also spricht davon, wodurch die, welche noch nicht Christen sind, Juden und Griechen, die Anwartschaft aufs ewige Leben erlangen; Jakobus aber davon, wodurch die, welche die Anwartschaft bei ihrer Taufe bereits bekommen haben, die Christen, dieselbe befestigen und wirksam machen sollen, nämlich durch ein christliches Leben. Ohne dieses kommt auch nach Paulus kein Christ zum ewigen Reiche des Herrn, daher er auch sagt Röm. 2, 7., daß Gott denen unvergängliches Wesen geben werde, „die mit Standhaftigkeit im Voll-

bringen des Guten nach dem ewigen Leben trachten würden," womit Paulus genau dasselbe sagt, was sich bei Jakobus findet.

Der apostolische Lehrbegriff kommt also darauf zurück, daß die auf das dämonische Leben gegründete Gewalt des Todes und der Unterwelt über die Seelen der Menschen durch Christum gebrochen worden sey, indem er zur Sühne des dämonischen Lebens bei Gott als ein Opfer für die Sünden der ganzen Welt gestorben sey, und diese Sühne jedem, der an Christum glaube, sich taufen und nun vom Geiste Gottes regieren lasse, zu Theil werde. Die factische Befreiung vom Tode und Erhebung zum ewigen Leben aber erwarteten die Apostel bei der Auferstehung und dem Gericht, wovon hernach die Rede seyn wird. Als besondere Lehrform bemerken wir, daß Christus in den Johanneischen Schriften als ein Opferlamm, im Briefe an die Hebräer als ein Hoherpriester, der sich selbst geopfert habe, von Paulus aber theils als Mittler des neuen Bundes, theils als zweiter Adam, der wieder gut gemacht habe, was der erste durch seinen Ungehorsam verdorben habe, dargestellt wird.

Die hier dargelegte Vorstellung des neuen Testaments vom Opfer Christi und seiner Beziehung auf die Sündenvergebung bei der Taufe findet sich auch in den Schriften der ältesten Kirchenväter. In spätern Jahrhunderten, nachdem sich die Lehre von der Verdammniß aller Menschen um der von Adam ihnen vermeintlich aufgeerbten Schuld und Verdammlichkeit gebildet hatte, bezog man das Opfer Christi auf die Tilgung dieser Schuld, zugleich aber auch der Schuld aller und jeder wirklichen Sünden, welche die Menschen bis an das Ende der Tage begehen würden, und während das neue Testament das Opfer Christi allen, welche das Christenthum gläubig annehmen würden, zu Gute gehen läßt, so lehrte man, daß nur allein der Glaube an die von Christo geleistete Genugthuung (der seligmachende Glaube) die Bedingung der Rechtfertigung, d. i. der Zurechnung des Opfers Christi und Vergebung der Sünde (von Gottes Seite) sey. Da die Reformatoren bei der Kirchenverbesserung zunächst von dieser Vorstellung ausgingen, so wurde sie auch die Lehre aller protestantischen Kirchenbekenntnisse.

§. 61.

Fortsetzung: Bedeutung der Lehre vom Opfer Christi.

Wenn die wahre Idee der Unsterblichkeit in das Bewußtseyn der Menschen treten sollte, so mußte die allgemeine Vorstellung der alten Welt von der Unterwelt, als dem Aufenthaltsorte aller Seelen der Verstorbenen, zerstört werden, oder, wenn dieses nicht möglich war, so mußte doch der moralische Einfluß der Vorstellung von der Unterwelt und deren Macht über alle Seelen aufgehoben werden, so, daß die Unterwelt zwar als räumliches Local stehen blieb, aber nur noch als Strafort für die Sünde des dämonischen Lebens, also als Bild einer andern Vorstellung.

Geradezu hätte der Glaube an die Unterwelt aufgehoben werden können, wenn Jesus, als Dolmetscher der göttlichen Offenbarung, gelehrt hätte: es gebe gar keine Unterwelt; die Vorstellung davon sey ein Irrthum. Dadurch aber würde Jesus jenen allgemeinen und festgewurzelten Glauben nicht einmal wankend gemacht, geschweige denn gestürzt haben. Denn um jenes Zeitalter wirklich von seinem Irrthume zu heilen, wäre erforderlich gewesen, es zu unterrichten von der wahren Gestalt und Beschaffenheit unseres Erdkörpers und des Himmels. Einen solchen Unterricht zu fassen, und für wahr zu halten, war man zu Jesu Zeit bei dem damaligen Stande der Weltwissenschaft gänzlich unfähig. Die Realität der drei geschlossenen Räume des Himmels, der Erde und der Unterwelt und ihre Bestimmung, des Himmels für die Götter, der Erde für die Lebenden, und der Unterwelt für die Todten, war für jene Zeit eine entschiedene Wahrheit, gegen deren Realität kein Zweifel aufkommen konnte.

So blieb also nichts übrig als die Vorstellung von der Unterwelt moralisch aufzuheben, indem man lehrte, daß die Macht derselben über die Seelen gebrochen sey, daß die Seele des Frommen gar nicht in die Unterwelt komme. Damit blieb zwar die Unterwelt als räumliche Localität stehen, aber sie verlor für den Christen ihre Bedeutung; ja sie identificirte sich allmählig mit der Geenna, und ward daher ein Bild, und zwar nur ein

Bild des Straforts für die Bösen. Diesen Gang nahm die Vorstellung von der Unterwelt in der christlichen Kirche wirklich. In den ersten Jahrhunderten blieb die alte Vorstellung von der Unterwelt als dem Wohnort aller Seelen, auch der Frommen, unverändert stehen, aber allmählig vergaß man sie und identificirte sie mit der Hölle. So war zur Zeit der Reformation die Vorstellung der alten Welt von der Unterwelt eine vergessene, daher auch Luther in der deutschen Bibel für den hebräischen und griechischen Namen der Unterwelt (für Scheol und Hades) so oft das deutsche Hölle (Geenna) setzt, und weßhalb auch die Theologen so ungewiß waren, was sie der Höllenfahrt Christi für einen Zweck unterlegen sollten.

Die moralische Zerstörung des Glaubens an die Unterwelt hatte zwar zunächst mit der Auferstehung Jesu, des Christus, begonnen. Indem Christus wieder auferstand, zeigte er factisch, daß die Unterwelt über ihn keine Macht habe, und daß daher die Christen glauben könnten, auch sie sollten mit Christo auferstehen, auch über sie habe der Tod ferner keine bleibende Gewalt.

Da man aber den Tod oder die Macht der Unterwelt als Folge und Strafe der Sünde anzusehen gewohnt war, so bedurfte es noch einer Thatsache, welche die Ueberzeugung vermittelte, daß die todtwirkende Sünde vergeben sey, und welche ein Unterpfand der großen Hoffnung, in den Himmel statt in die Unterwelt zu kommen, seyn konnte. Die in der alten Welt bei Juden und Heiden so gewöhnlichen Sühnopfer eigneten sich für diesen Zweck auf keine Weise, da man ihre Kraft und Wirkung nie auf den Zustand nach dem Tode bezog, und da sie überhaupt die Hoffnung der Sündenvergebung nur auf Kosten der Moralität vermitteln konnten. Denn sie darzubringen vermochte ja jeder, wenn und so oft er wollte, und man hielt sie ja für wirksam ex opere operato, d. i. als bloße Ceremonie, als bloße dargebrachte Gabe, als gethanes Werk. Diese Opfer, als Sühnmittel betrachtet, konnten daher nur den Leichtsinn im Bösen stärken. Es bedurfte daher, um die Welt zum Glauben an den Erlaß der Strafe für die den Tod wirkende Sünde ohne Nachtheil der Moralität zu führen eines Opfers, das ganz und gar nicht in der Gewalt der

Menschen stand, das nicht wiederholt, sondern nur Ein Mal dargebracht sey, und das nur dem zu Gute gehe, der dem dämonischen Leben gänzlich absterbe. Ein solches Opfer war nun eben Christus in seinem Tode; dieses Opfer war es, in welchem der christliche Täufling ein theures Unterpfand seiner Begnadigung bei Gott und seiner Erlösung vom Tode zum ewigen Leben fand, und das zugleich für ihn die dringendste Aufforderung enthielt, dieser Anwartschaft auf den Himmel durch ein Leben im Geiste Gottes unverrückte Dauer zu geben.

Wenn wir uns aber nun zu der Frage wenden, was die Lehre vom Opfertode Christi für unser Glaubensbewußtseyn seyn kann und wirklich ist; so müssen wir zuerst die Vorstellung gänzlich zurückweisen, als hätten Jesus und die Apostel den Tod Christi nur darum als ein Opfer vorgestellt, um die alte Welt von dem Gebrauche der Opfer zu entwöhnen. Denn es wäre ja sonderbar und widersprechend, wenn man durch Ein Opfer, das Opfer Christi, hätte lehren wollen, daß es gar keiner Opfer bedürfe, um Vergebung bei Gott zu erlangen. Auch hätte es dazu nicht des Todes Jesu bedurft, da schon die Propheten des alten Testaments die Nutzlosigkeit der Opfer gezeigt hatten, wenn ihnen nicht die innere Gesinnung des Opfernden vor Gott einen Werth verleihe. — Auch mochte man nicht mit Recht der Vorstellung vom Opfer Christi den Vorwurf machen, daß die Vorstellung von Sühnopfern eine Anthropopathie sey, indem sie voraussetzte, daß Gott durch das Opfer bestimmt werde, etwas zu thun, was er außerdem nicht gethan haben würde, als ob also der Mensch eine bestimmende Einwirkung auf den unveränderlichen Willen Gottes ausüben könne. Denn läge darin etwas Anthropopathisches, so würde es dem Begriffe des Straferlasses oder der Sündenvergebung überhaupt anhängen, und auch bei dem Gedanken, daß Gott um der Reue und der Besserung willen vergebe, gesagt werden müssen, daß Gott durch den Menschen bewogen werde, etwas zu thun, was er außerdem nicht gethan haben würde. Dasselbe würde von der Erhörung des Gebets gelten. Wir haben aber schon oben gesehen, daß die Vorstellung vom göttlichen Willen als ob er nur auf Einem Wege und durch Ein Mittel zum Ziele kommen könne, eine falsche ist, und daß es der Unabhängigkeit

und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens nicht widerspricht, wenn Gott Verschiedenes, ja selbst Entgegengesetztes von dem menschlichen Willen geschehen läßt.

Wenn aber das Opfer Christi im neuen Testamente nur auf die Sühne des dämonischen vor der Taufe geführten Lebens bezogen wird, nicht aber auf die von Christen nach der Taufe begangenen Vergehungen, so scheint es, als ob das Opfer Christi nur denen zu Gute komme, die jetzt von christlichen Missionären zum Christenthum gebracht und als Erwachsene getauft werden, nicht aber denen, die in der Christenheit geboren, als Kinder getauft und gleich als Christen erzogen sind, also in kein dämonisches Leben versinken. Denn da sie bei ihrer Taufe noch nichts Böses begangen haben, so bedürfen sie auch keiner Versöhnung. Zwar hat die Kirche gemeint, das Opfer Christi solle bei dem getauften Kinde die ihm durch Adams Fall anklebende Schuld und Verdammlichkeit aufheben; aber eine solche Schuld gibt es nach dem Christenthum nicht. Auch geschah es nicht nur ohne Grund, sondern gegen die Lehre des N. Test., wenn man die Versöhnung oder den Opfertod Christi auf jedes sittliche Vergehen, in das der Christ nach der Taufe verfalle, bezog, und meinte, man könne die Vergebung zu jeder Zeit und so oft haben, als man den Glauben an den Opfertod Jesu im Bewußtseyn belebe. Dagegen ist es eine andere Frage, ob nicht das Opfer Christi auf solche dennoch eine Anwendung leide, welche, obgleich als Kinder getauft und christlich erzogen, dennoch in Unglauben und in ein von Gott entfremdetes dämonisches Leben verfallen, endlich aber reuevoll umkehren und Gnade suchen? — Das neue Testament berührt diesen Fall nicht, da es überall nur von solchen spricht, die als Erwachsene die Taufe empfingen. Es stehet aber nichts Erhebliches entgegen, das Opfer Christi auch auf solche verirrte Christen anzuwenden, da diese, obgleich als Kinder getauft, doch wegen ihres Unglaubens und unsittlichen Lebens als von der Kirche Geschiedene, also bei ihrer Rückkehr als neue Proselyten des Christenthums anzusehen sind.

Wenn aber die Vorstellung vom Opfertode Christi in der christlichen Offenbarung als eine unentbehrliche Vermittlerin an-

erkannt wird, welche die damalige Welt aus ihren Vorstellungen von der Unterwelt herausführen und die Aufnahme der Idee der Unsterblichkeit des Geistes vorbereiten und bewirken sollte; so scheint es, daß sie selbst, diese Vorstellung vom Tode Christi als einem Sühnopfer, nur eine Uebergangslehre sey, die bei der völligen Entwickelung der Idee der Unsterblichkeit überflüssig werde, und ihre Anwendung nur auf die erste Gemeinde gefunden habe, welche die Apostel aus Juden und Heiden sammelten. Es hat auch nicht wenige gegeben, welche so urtheilten. Doch nur die Beziehung, in welche im neuen Testamente der Tod Christi auf die Erlösung von dem Tode in der Unterwelt gesetzt wird, gehört den Uebergangslehren und zeitlichen Vorstellungen an, die für unser Glaubensbewußtseyn ohne Gewicht sind, da wir in dasselbe die Vorstellung von der Unterwelt und dem Tode als Strafe nicht aufnehmen können.

Dagegen hat der Satz, daß Christus gestorben sey zur Versöhnung der Sünde der ganzen Welt, d. h. daß Gott durch den Kreuzestod Christi, den Christus nach seinem Willen erduldet hat, eine factische Offenbarung gegeben habe, daß er Sünden vergebe, und wie er sie vergebe, einen tiefen, für alle Zeiten, auch für die unsrige, wahren Sinn. Der Tod Christi bestätigt nämlich factisch die oben (§. 12. 17. 18.) dargestellten wichtigen Wahrheiten, daß die Sünde und ihre Strafe nicht etwas Absolutes und Bleibendes sind im Reiche Gottes, sondern etwas Relatives (nur bezüglich Existirendes) und Vergängliches, und daß daher der Sünder ein Aufhören der Folgen seiner sündigen Thaten zu hoffen habe, welches eben die factische Sündenvergebung für ihn ist. Denn wenn auch der Sünder glaubt, daß Gott ihm, wenn er sich bessert, moralisch versöhnt werde, d. i. daß er aufhört ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens zu seyn, so werden doch dadurch die Folgen seiner begangenen bösen Thaten nicht aufgehoben, sondern sie werden in ihren Wirkungen eine unendliche Reihe von Ursachen, und verbreiten daher in fortgehenden Wirkungen im Reiche der Wirklichkeit eine unendliche Summe trauriger Folgen. Wenn daher auch der Sünder glaubt, Gott sey mit ihm ausgesöhnt, so ist er doch durch diese moralische Aussöh-

nung mit Gott noch nicht ausgesöhnt mit sich selbst. Ob er gleich glaubt, daß Gott ihm moralisch vergibt, so kann er sich selbst doch nicht vergeben, was er gethan hat, und die verderblichen Folgen seiner bösen Thaten sind und bleiben für ihn Schreckensgestalten, welche ihn zu keinem Frieden kommen lassen, sondern ihn peinigen und ihn, wie Judas den Verräther des Herrn, zur Verzweiflung treiben. Hier kann daher der Sünder nur dadurch zum vollen Frieden kommen, daß er glauben lernt, die Folgen der Sünde, so verderblich auch die nächsten Wirkungen seyn mögen, sollen doch nicht Uebel ins Unendliche fortwirken, sondern sie werden von Gott gänzlich umgeleitet und zu Beförderung seiner Rathschlüsse verwendet, folglich in ihrer ferneren Entwickelung mit Gottes Willen wieder in Harmonie gesetzt. Dieses ist die factische Sündenvergebung, die Versöhnung des Sünders mit Gott auf dem factischen Wege. Für diese factische Versöhnung ist uns der Kreuzestod Jesu ein sicheres und trostvolles Unterpfand. Die Kreuzigung des von Gott gesandten Christus war die Frucht der sittlichen Schlechtigkeit der Schriftgelehrten, der Pharisäer, des Pilatus, des Verräthers Judas. Das Uebel, das sie stifteten, die Tödtung Christi, hörte jedoch bald auf ein Uebel zu seyn, sondern mußte vielmehr das göttliche Werk der Erlösung vollenden, indem dieser Tod die Auferstehung Christi, die Gründung seiner Kirche und einen reichen Strom moralischer Segnungen zur Folge hatte. So ist der Tod Christi ein Unterpfand und Beweis des tröstenden Glaubens, daß Gott die Sünde vergibt, daß er die Folgen des Bösen umleitet, und daß die Sünde mit ihren Folgen nich s Bleibendes ist im Reiche Gottes.

Zugleich zeigte der Kreuzestod Christi, daß das Sittengesetz die höchste Regel für uns sey und über dem Leben stehe, und daß die Pflicht das Leben zum Opfer fordern dürfe, weil es eine Auferstehung aus dem Tode zum Leben gibt. Auch lehrt uns der Tod Christi, daß die Freiheit nicht eine willkührliche Wahl zwischen dem Guten und Bösen sey, sondern ein freiwilliges Entsagen aller Wahl, und eine gänzliche Unterwerfung unter den erkannten Willen Gottes, nach welcher der fromme Mensch mit Christo zu Gott sagt: nicht mein Wille, sondern dein Wille soll geschehen.

§. 62.

c) Wiederkunft Christi, Auferstehung, Gericht und ewiges Leben.

Es ist nun noch zu zeigen, welche Vorstellungen im neuen Testamente liegen von der Wiederkunft Christi zu Eröffnung seines Reichs, von der Auferweckung der Todten, dem Gericht und ewigen Leben, in welcher Beziehung diese Vorstellungen zur Idee der Unsterblichkeit stehen, und welche Bedeutung sie im jetzigen Glaubensbewußtseyn der Kirche haben können. Der theologische Sprachgebrauch nannte die hier bezeichneten zukünftigen Dinge die „letzten Dinge" (novissima) und den Tag, wo sie mit der Wiederkunft Christi eintreten würden, den „jüngsten Tag" (τὴν ἐσχάτην ἡμέραν), d. i. den letzten; denn man erwartete am Schlusse dieser Ereignisse zugleich den Untergang der Welt.

Daß Christus vom Himmel, zu dem er nach seiner Auferstehung erhoben worden ist, umgeben von Engeln, sichtbar wieder herabkommen werde zur Erde, um die Todten zu erwecken, Gericht über sie zu halten und den Frommen das ewige Leben zu geben, davon ist im neuen Testamente oft die Rede. S. Matth. 24, 3. 25, 31 ff. Luc. 9, 26 f. Apostelg. 1, 11. 1 Kor. 15, 52. Phil. 3, 20. Kolosf. 2, 4. 1 Thess. 4, 16 ff. 1 Petr. 4, 13. — Durchgängig wird diese Wiederkunft im neuen Testamente als eine ganz nahe bevorstehende dargestellt. Matth. 24. und Luc. 21, 11 ff. wird vorausgesetzt, daß die Apostel diese Wiederkunft noch erleben würden, und daß sie mit dem Untergang des jüdischen Staates, oder doch gleich nachher zu erwarten sey. Matth. 16, 28. Luc. 9, 27. wird ausgesprochen, daß diese Wiederkunft erfolgen werde, ehe noch das damals lebende Geschlecht der Menschen werde ausgestorben seyn. (S. auch Joh. 21, 22 f.) Endlich sprechen auch die Apostel in ihren Briefen so von ihr, daß man sieht, sie glaubten, Christus werde noch bei ihrem und ihrer Zeitgenossen Leben wiederkommen. S. 1 Kor. 1, 7. 8. 10, 11. 15, 51. 52. Phil. 1, 6. 1 Thess. 4, 15—18. 2 Thess. 2, 1 ff. 1 Timoth. 6, 14. 1 Petr. 1, 6 ff. 4, 7. 2 Petr. 3, 4—15. Jak. 5, 8. 9. Hebr. 10, 27. 1 Joh. 2, 18. — Da diese Wiederkunft, als eine sicht-

bare, jedoch bis jetzt noch nicht erfolgt ist, so verwies man darauf, daß es nach Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. Apostelg. 1, 7. keine Offenbarung darüber gegeben habe, und also die Apostel ihren eigenen Vermuthungen darüber überlassen gewesen seyen.

Das erste, was Christus nach seiner Wiederkunft thun werde, ist die Erweckung der Todten (1 Thess. 4, 16 f.), die bald Christo (2 Timoth. 1, 10. 1 Kor. 15, 24 ff. Joh. 6, 39. Phil. 3, 21.) zugeschrieben, bald aber auch von Gott abgeleitet wird (Joh. 5, 21. 2 Kor. 1, 9. 1 Kor. 6, 14. Hebr. 11, 19.), in wiefern nämlich Gott die Auferweckung der Todten durch den Messias, als Mittelsperson, bewirken lasse (Joh. 5, 25—30. 2 Kor. 4, 14.). Nach 1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 17. werden die Todten erweckt durch den Hall von Posaunen, nach Joh. 5, 25. 28. durch die Stimme oder den Ruf des Messias; beides offenbar bildlich. — Nach der Vorstellung des Apostel Paulus (1 Kor. 15, 47 ff. Phil. 3, 21. 1 Thess. 24, 16.) sollen die Leiber der Auferstandenen sowohl als derer, welche bei der Wiederkunft Christi am Leben seyn würden, eine Umwandlung erleiden, so daß sie himmlisch, lichtglänzend, verklärt seyn würden, indem „Fleisch und Blut", d. i. das Materielle und Erdstoffige, nicht in den Himmel eingehen könne. — In der Offenbarung Johannis Kap. 20. wird eine doppelte Auferstehung erwartet, zuerst die der Frommen zum tausendjährigen Reiche Christi, dann, am Ende der tausend Jahre, die Auferstehung aller, der Guten und der Bösen, worauf das Gericht folgt. — In den andern Schriften des neuen Testaments findet man aber über ein tausendjähriges Reich Christi auf dieser Erde nichts; wohl aber wird auch Luc. 14, 14. 15. einer Auferstehung der Frommen gedacht, und Paulus in der Hauptstelle 1 Kor. 15, 23 f. läßt auch zuerst die Auferstehung der Christen statt finden. Auch deuten die Ausdrücke von „Mitherrschen mit Christo" (Matth. 19, 27 f. 2 Thess. 1, 8. 1 Kor. 6, 2. 3. 2 Tim. 2, 11. 12.) auf die Vorstellung vom Messiasreiche hin, und sind wenigstens Sprachformeln aus der gewöhnlichen Vorstellung vom Reiche des Messias entlehnt.

Auf die Auferweckung aller Todten folgt dann das allgemeine Gericht, welches Christus, als Bevollmächtigter Gottes halten werde. Matth. 13, 36—43. 16, 27. 25, 31—46.

Joh. 5, 20 ff. Apost. 10, 42. 17, 31. Röm. 2, 6 — 16. 14, 10. 2 Kor. 5, 10. 1 Thess. 1, 5 — 10. 2 Timoth. 4, 1. — Mit dem Gericht, das als eine in der Zeit beschlossene Handlung Christi dargestellt wird, erfolgt die definitive und bleibende Entscheidung des Schicksals aller Menschen. Die Bösen nämlich werden nebst Satan und seinen Engeln in die Unterwelt, und zwar in die Geenna (Hölle) verwiesen werden, was Offenbar. 20, 14. 21, 8. der „zweite Tod" genannt wird, wo sie in einem Zustande empfindlicher Leiden und schmerzlicher Uebel, durch das Bild des Feuers bezeichnet, sich befinden werden (Matth. 13, 49 f. 25, 41. 46. 2 Thess. 1, 9. Offenb. 20, 10. 15.).

Was aber das ewige Leben betrifft, zu welchem die guten Menschen eingehen sollen, so stimmen alle Stellen des neuen Testaments darin überein, daß die Frommen, in der Gemeinschaft mit Christo und den Engeln einer vollkommenen Glückseligkeit genießen würden, die ewig währen solle, daher der gewöhnliche Ausdruck ist ewiges Leben. Matth. 25, 21. 23. Luc. 16, 9. 22 f. Joh. 17, 24. 1 Kor. 15, 29. Phil. 1, 23. 1 Thess. 4, 13 — 18. 5, 10. 2 Thess. 2, 1. Hebr. 12, 22 — 24. 2 Tim. 2, 10 — 12. 1 Petr. 1, 8. — Dagegen weichen sie in Bezeichnung des Orts, wo das ewige Leben gelebt werden solle, bedeutend ab. Nach zwei Schriften des neuen Testaments, die wir aber, weil ihre Aechtheit von jeher sehr problematisch gewesen ist, nicht zu den Quellen der christlichen Religionslehre rechnen können, nach 2 Petr. 3, 7 — 13. und Offenb. 21, 1 ff. werden dann Himmel und Erde vergehen, oder aufgelöset werden, und es wird eine neue Welt, ein „neuer Himmel und eine neue Erde" entstehen, und nach der Offenb. 20, 1 ff. wird dann das himmlische Jerusalem mit dem himmlischen Tempel (denn die Urbilder des irdischen glaubten die Juden im Himmel befindlich) auf die Erde herabgelassen werden, und da, auf dieser erneuerten und vervollkommneten Erde das ewige Leben der Frommen beginnen. Es fiel diese Vorstellung mit dem dualistischen System zusammen, nach welchem alles Materielle am Ende der Dinge durch Feuer gereinigt und zur Vollkommenheit zurückgeführt werden sollte, was man die Wiederbringung aller Dinge nannte.

Eine andere Vorstellung aber finden wir in den andern Schriften des neuen Testaments ausgesprochen, welche schon durch die Erwartung, daß die Märtyrer der wahren Gottesverehrung nicht in das Todtenreich, sondern unmittelbar nach ihrem Tode zu Gott kommen würden, eingeleitet war; nämlich daß alle treue Verehrer Gottes nach dem Tode, wie Christus selbst, zum Himmel eingehen sollen, und daß nicht die Erde, sondern der Himmel der Ort des ewigen Lebens sey. Dieß liegt schon in dem Ausdruck Matth. 5, 8., daß die Frommen „Gott schauen", oder, wie es 1 Joh. 3, 2. heißt, „Gott sehen sollen wie er ist." Bestimmter aber liegt es in dem Ausspruch Joh. 5, 24., wo gesagt wird, daß der fromme Christ schon jetzt das ewige Leben habe und vom Tode zum Leben übergegangen sey, ohne in das Gericht (das Weltgericht) zu kommen. Am deutlichsten aber liegt es in der Versicherung Joh. 14, 2 f., daß im Hause des Vaters (d. i. im Himmel) viele Wohnsitze seyen, und daß daselbst auch den Frommen ein Wohnsitz bereitet sey. Daß damit der Wohnplatz gemeint sey, den der auferstandene Christus selbst eingenommen habe, zeigt Joh. 17, 24., wo den Jüngern die Theilnahme an der himmlischen Herrlichkeit des Auferstandenen zugesichert wird. Dieselbe Vorstellung spricht Paulus aus, wenn er Phil. 3, 20. schreibt: „unsere Vaterstadt (oder Vaterland; Luther unrichtig: unser Wandel) ist im Himmel;" ingleichen, wenn er 1 Thess. 4, 17. die Frommen nach der Auferstehung in die Wolken des Himmels, zum Herrn, entrückt werden, und sie allezeit bei Christo bleiben läßt. Eben so spricht er 2 Kor. 5, 1 ff. Phil. 1, 23. die Hoffnung aus, in den himmlischen Wohnsitz Christi nach dem Tode überzugehen. Endlich erkennt auch der Brief an die Hebräer, daß der Himmel unsere bleibende Stadt, unser eigentliches Vaterland, und der Versammlungsplatz für die Seelen der vollendeten Gerechten ist (Hebr. 11, 13 — 16. 13, 14. 12, 22 — 24.). — Mit dieser Hinweisung auf den Himmel, in welchen die Seelen übergehen sollen nach dem Tode, war der Weg gebahnt zur gänzlichen Beseitigung der alten Vorstellung von der Unterwelt.

Was übrigens in der Offenbarung Johannis von der Beschaffenheit des ewigen Lebens oder von den Zuständen der Seligen

gelesen wird, das gehört der Phantasie an, welche das Himmlische nach der Analogie des Irdischen ausmalte. Es gilt vielmehr hier das Wort der Apostel, nach welchem sie diesen künftigen Zustand als einen, von dem wir hier noch keine klare Vorstellung haben könnten, beschreiben Röm. 8, 18. 24. 1 Kor. 13, 11. 12. 2 Kor. 5, 7. 1 Joh. 3, 2. — Eben so wenig sind die Bilder des Feuers, des Wurmes, der Finsterniß, womit die Bösen gestraft werden sollten, eigentlich zu nehmen, sondern es sind eben nur Bilder, wie die ganze Vorstellung von der Hölle.

In der christlichen Kirche hat man die Wiederkunft Christi, die Auferweckung der Todten, das Gericht und das darauf folgende ewige Leben in den allgemeinen Lehrbegriff der Kirche aufgenommen. Es heißt im apostolischen Glaubensbekenntniß, im 2ten Artikel: „ich glaube an Jesum Christum, — aufgefahren zum Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten"; und im 3ten Artikel: „ich glaube an die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben."

Dagegen hat die Kirche drei Vorstellungen, welche doch eben so unverkennbar im neuen Testamente liegen verworfen. Zuerst die Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche Christi nach der ersten Auferstehung (den Chiliasmus). Zwar hingen dieser Vorstellung viele Kirchenväter an (z. B. Papias, Justinus Martyr, Tertullian, Irenäus, Lactantius), weil sie sich doch in der Offenbarung Johannis findet; der größere Theil aber verwarf diese Vorstellung doch, die auch am Ende so in Vergessenheit kam, daß man unter dem Reiche Gottes die christliche Kirche, sowohl die noch lebende als die vollendete Gemeinde Christi im Himmel verstand. Zur Zeit der Reformation lehrten die Wiedertäufer und einige andere Fanatiker wieder die Errichtung eines irdischen Reiches Christi, und das endliche Aufhören der Höllenstrafen mit der Wiederbringung aller Dinge. Die lutherischen und die reformirten Kirchenbekenntnisse verwarfen aber beide Meinungen als jüdische Irrthümer. (S. Augsb. Confess. art. 17. Heidelb. Katech. 32ste und 57ste Frage. Confess. Anglic. art. 4). Gleichwohl aber gab es in der protestantischen Kirche auch nachher noch einige fromme und rechtgläubige Theologen (z. B. Carpov,

Bengel, Lange), welche vor dem jüngsten Tage noch eine ausgezeichnete Verherrlichung der christlichen Kirche, mit Zerstörung des Papstthums, erwarteten. (Feiner Chiliasmus).

Natürlich verwarf auch die Kirche damit den Unterschied zwischen erster und zweiter Auferstehung, oder die Auferstehung der Gerechten zum Reiche des Messias.

Das Dritte, was die Kirche von neutestamentlichen Vorstellungen fallen ließ, war die Vorstellung von der Unterwelt. Bis herab ins 4te Jahrh. behielten die Kirchenlehrer die Vorstellung von der Unterwelt, getheilt in Paradies und Geenna, bei, und der rechtgläubige und berühmte Kirchenvater Irenäus erklärte noch (adv. haer. 5tes B. h. 31. §. 1. 2) die Meinung, daß die Seelen gleich nach dem Tode zu Christo in den Himmel kämen, für gnostische Ketzerei. Die Kirchenlehrer der alexandrinischen Schule (z. B. Clemens Strom. 6, 6) meinten zwar, Christus habe bei seiner Auferstehung die Seelen der Gläubigen aus der Unterwelt geführt, und die Seelen frommer Christen kämen nach dem Tode nicht in die Unterwelt, sondern zu Christo; doch die Vorstellung von der Unterwelt selbst, als einer Localität, behielten sie bei. — Nur erst vom 4ten Jahrh. an verschwand die Vorstellung von einer Unterwelt immer mehr aus dem Glaubensbewußtseyn der christlichen Kirche, und die Vorstellung, daß die Seelen der Frommen gleich nach dem Tode in den Himmel übergehen, ward allgemein, und die Unterwelt blieb bloß noch als Geenna, Hölle, als Strafort für die Bösen, in welchen auch sie gleich nach dem Tode eintreten würden.

Doch entstanden einige Modificationen dieser Vorstellungen, deren wir hier gedenken müssen. Es war ein zoroastrisches Philosophem, daß am Ende der Dinge alles Böse durch Feuer gereinigt, und das Reich der Finsterniß zur Homogenität mit dem Reiche des Lichts gebracht werden würde. Unter den Kirchenvätern sprachen Origenes und Augustin gelegentlich von einer Reinigung der Seelen durch Feuer, doch so, daß man ungewiß bleibt, ob sie an ein eigentliches Feuer denken, oder es bloß als Bild von Züchtigungen zur Besserung ansehen. Doch im 6ten Jahrh. wurde es, besonders durch den römischen Bischof Gregor den großen, allgemeine Meinung, daß die Seelen der Verstor-

benen für nicht gänzlich verbüßte Sünden in ein Fege- oder Reinigungsfeuer (purgatorium) kämen, aus welchem sie jedoch durch das vom Priester für ihre Seelen in einem Privatabendmahle dargebrachte Opfer des Leibes und Blutes Christi (Privatmesse, Seelenmesse) befreiet werden konnten. Ein bloßes Gebilde der Phantasie war es aber, daß einige Kirchenlehrer glaubten, die Frommen vor Christo und die ungetauft gestorbenen Kinder kämen nicht in den Himmel, sondern mußten bis zur Auferstehung in besondern, den Himmel nahen Localen, oder Säumen des Himmelsgewölbes (limbus patrum und limbus infantum) verweilen; eine Vorstellung, welche durch den römischen Katechismus in der katholischen Kirche nach der Reformation aufgenommen, von den Protestanten aber verworfen worden ist.

Was die Vorstellungen betrifft, welche die Kirche annahm, so gab es nach 2 Petr. 3, 3. 4 schon in der ersten Zeit welche, die sich daran stießen, daß doch die Wiederkunft Christi nicht erfolge, und daraus zu schließen geneigt waren, daß sie gar nicht erfolgen werde. Die protestantischen Theologen, weil doch im neuen Test. die Wiederkunft Christi mit der Zerstörung des jüdischen Staats zusammengestellt wird, waren geneigt, eine doppelte Wiederkunft Christi, eine unsichtbare zur Zerstörung Jerusalems und eine sichtbare am Ende der Tage anzunehmen, oder auch, wie schon Origenes gethan hatte, die Wiederkunft Christi überhaupt als etwas Bildliches zu fassen.

Was die Wiederherstellung der im Tode zerstörten Körper durch die Auferstehung betrifft, so gab es nach 1 Kor. 15, 12 und 2 Timoth. 2, 17. 18 schon zu der Apostel Zeiten einige, welche sie verwarfen oder als eine schon geschehene betrachteten. Auch waren alle die, welche die Materie für böse, oder mit den Platonikern den Leib für ein Gefängniß der Seele hielten, ingleichen die Gnostiker, die Priscillianisten, Katharer, der Wiederherstellung des Leibes entgegen. Dennoch blieb der Glaube an die Auferstehung „des Fleisches" immer der in der Kirche herrschende Glaube. Daß es aber zur Reformationszeit viele gab, welche den herkömmlichen Glauben von der Auferweckung verwarfen, bezeugt Luther in seinen Schriften 8r Thl. S. 1150.

1219. 1313 f. *). Man mußte auch die Wiederherstellung des im Tode aufgelöseten Körpers schwierig finden, da die Körpertheile nach der Auflösung in andere Körper (Pflanzen und Thiere) als Nahrungsmittel aufgenommen werden, und also nach Jahrhunderten Theile mehrerer Körper geworden sind. Gleichwohl aber erwartete man, gestützt auf die Stelle Hiob 19, 25 (welche man von der Auferstehung des Körpers erklärte, da sie doch bloß von der Genesung des Körpers Hiobs von dem Aussatz handelt), eine Wiederherstellung des vorigen Körpers nach allen seinen Theilen, und stritt nur darüber, ob auch die Geschlechtstheile wiederhergestellt werden würden oder nicht, und welche Gestalt und Größe die Körper bekommen würden. Die meisten glaubten, daß die Körper wieder die Größe und Gestalt bekommen würden, die sie hier gehabt hätten, nur mit Beseitigung aller Deformitäten bei den Frommen, die dagegen den Körpern der Bösen bleiben würden. Die Schwierigkeit, diese Vorstellung im Bewußtseyn zu vollziehen, mußte mit dem Laufe der Jahrhunderte immer mehr wachsen, wie auch schon Luther ganz freimüthig bekannte. Er sagt im 8ten Theile seiner Werke S. 989 von der Auferstehung: „Dieser Artikel hat am „meisten Anstoß gehabt, und ist am schwersten zu gläuben. Die „andern Artikel des christlichen Glaubens sind auch schwer zu „gläuben, aber dieser Artikel ist der schwerste. Ursach ist, denn „keiner wider die Erfahrung so strebt, als dieser. — Einen „fressen die wilden Thiere, den andern frißt das Schwert; die-

*) Luthers Schriften 8r Thl. S. 1219: „Wie es auch viele für eitel Fabeln „und Gedicht halten, was man vom Himmel und der Hölle sagt, al„lein darum erdacht, daß man den groben Pöbel damit schrecke, wel„chen man sonst nicht kann zähmen noch halten, und muß ihnen den „Teufel schwarz und die Hölle heiß machen. Aber es ist auch damit „nichts ausgericht. Denn wenn die Leute nicht besser unterrichtet sind, „denn aus solchem losen Wahn, so werden sie doch bleiben was sie „sind, und Beide, leben und sterben, wie die Säue, und eben so viel „gläuben, wie jener Schultheiß, der zu seinem Pfarrherrn sagte, da er „sterben sollte, und der Pfarrherr mit ihm lange von der Auferstehung „disputirt, und hätte ihn gern überredt, daß ers glauben sollte: Ich „wills zwar glauben (sprach er), aber ihr werdet sehen, daß nichts „daraus wird. Also denket noch jetzt der meiste Haufe in der Welt."

„ser läßt ein Bein in Ungarn, jener wird mit Feuer verbrannt; „den verzehren die Würmer in der Erden, jenen die Fische im „Wasser; einen andern fressen die Vögel unter dem Himmel, „und so fortan. Da wills schwer seyn zu gläuben, daß der „Mensch, der so mancherlei Weise umkömmet und stirbt, wie„derum leben soll, und des Menschen Glieder, die so weit von „einander zerstreuet, zu Aschen und Pulver gemacht werden im „Feuer, Wasser, Erde, wiederum zusammen kommen sollen." — Diese unläugbaren Schwierigkeiten bewogen daher die protestantischen kirchgläubigen Theologen zu der Annahme, daß nicht der ganze Körper nach allen seinen Theilen wiederhergestellt werden solle, sondern daß der neue Körper nur aus den wesentlichen Theilen des vorigen Körpers werde gebildet werden; eine Modification, womit offenbar nichts gewonnen war.

Was das von Christo zu haltende allgemeine Weltgericht betrifft, so wurde die Vorstellung davon in der Kirche immer festgehalten, und nur erst im vorigen Jahrhundert von unseren Theologen bemerklich gemacht, daß doch wohl die Form des Gerichts, wie es im neuen Testamente beschrieben werde, nicht eigentlich sondern bildlich zu nehmen sey.

Das nach dem Gericht zu erwartende Ende der Welt wurde von den protestantischen Theologen, nach dem Bekanntwerden des Kopernikanischen Weltsystems, nur noch auf unser Sonnensystem, von manchen selbst nur auf unsere Erde bezogen, und bald als Zerstörung, bald aber auch nur als bloße Umbildung zu einer andern Gestalt gedacht. Die Meinung, daß das Jugendalter der Welt vorbei sey, und die Welt altere und ihrer Auflösung entgegen gehe, hatten schon Philo, die Rabbinen und mehrere Kirchenväter, und sie findet sich auch bei Luther und Melanthon, die daher auch den jüngsten Tag für sehr nahe hielten.

Die Vorstellung von einer unterirdischen Hölle blieb in der Kirche, und man sah häufig die feuerspeienden Berge als die Rauchfänge und Oeffnungen des höllischen Feuers an. Natürlich blieb dabei auch die Vorstellung von der ewigen Fortdauer der höllischen Qualen, die nur erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts von kirchlichen Theologen (Storr, Reinhard) in

einem andern Sinne aufgefaßt wurde, indem sie die Besserung der Verdammten und damit eine Erleichterung ihres Zustandes als möglich annahmen.

§. 63.

Fortsetzung: Bedeutung dieser Vorstellungen für unsere Zeit.

Die christliche Offenbarung konnte die Menschen zu Jesu Zeit nicht dadurch zur Idee der Unsterblichkeit führen, daß sie sie geradezu gelehrt hätte, es gebe keine Unterwelt, kein Paradies, keine Geenna; der Tod sey kein Uebel, sondern eine Wohlthat, der Himmel kein geschlossener Ort, sondern der Weltraum, die Sterne seyen nicht Lichter am Himmelsgewölbe, die Erde zu erleuchten und die Zeiten zu bezeichnen, sondern herrliche Welten Gottes u. s. w. Denn alle diese Vorstellungen hätte jenes Zeitalter noch gar nicht in sein Bewußtseyn aufnehmen können. Die Offenbarung mußte daher, um die Idee der Unsterblichkeit in das Bewußtseyn des Zeitalters einzuführen, auch hier von den schon vorhandenen Vorstellungen ausgehen, und diese als Uebergangslehren und Mittelstufen gebrauchen, indem sie ihnen solche Modificationen gab, wodurch die Auflösung der zeitherigen Vorstellungen und das Hervortreten der wahren Vorstellung von Unsterblichkeit von selbst erfolgen mußte, sobald die Weltwissenschaft so weit würde fortgeschritten seyn, um das Wahre auffassen zu können.

Die christliche Kirche selbst hat hierin den Anfang gemacht, und zuerst die jüdische Vorstellung vom Reiche des Messias ausdrücklich verworfen (§. 62), und unter demselben die christliche Kirche selbst, sowohl die Gemeinde der Lebenden als die der Verstorbenen, verstanden (s. §. 54).

Damit hat sie uns berechtigt, auch die Vorstellung von einer sichtbaren Wiederkunft Christi, die zur Stiftung des Reichs erfolgen sollte, nicht als eine eigentliche und leibliche, sondern als eine geistige, nicht als eine sichtbare, sondern als eine unsichtbare anzusehen, oder sie in das Wiederkommen Christi zu seinen Jüngern nach seiner Auferstehung zu setzen (Vergl. Joh. 14, 18. 28. 16, 16. 20—23). Denn mit der Auferstehung

Christi und dem Kommen des Geistes Christi über die Jünger am Pfingstfeste wurde das Reich Christi, d. i. seine Kirche gestiftet. Die Wiederkunft Christi als eine geschehene zu betrachten, sind wir um so mehr berechtigt, da in den Reden Christi seine Wiederkunft als gleichzeitig erfolgend mit dem Untergang des jüdischen Staats dargestellt, also mit etwas bereits Erfolgtem verbunden wird, das damals, als Christus lebte und die Apostel lehrten, zwar noch zukünftig war, aber für uns etwas längst Vergangenes ist. Auch fällt wirklich, wenn auch nicht die Stiftung, doch die weite Verbreitung der christlichen Kirche mit dem Untergange des jüdischen Staats zusammen, und die Erwartung der Apostel, daß die Wiederkunft Christi nahe sey, ward damit erfüllt.

Ferner hat die Kirche selbst mit dem irdischen Reiche Christi auch die erste Auferstehung der Frommen zu diesem Reiche, als eine jüdische Zeitvorstellung, fallen lassen. Da wir in dem Reiche Christi seine Kirche erkennen, so kann diese erste, mit der Stiftung der Kirche zusammenfallende Auferstehung für uns nur einen sinnbildlichen Sinn haben, nämlich den der Auferweckung des Geistes aus dem geistigen Todesschlafe zum Licht, zum sittlichen Leben und zur Hoffnung der Unsterblichkeit.

Ferner hat das neue Testament selbst die Auflösung der Vorstellung von der Unterwelt, als dem Aufenthaltsorte aller Seelen bis zur Auferstehung dadurch vorbereitet, daß es zwar den damals verbreiteten Glauben an die Auferstehung der Todten stehen ließ, aber daneben lehrte, daß die Seelen der frommen Christen gleich nach dem Tode in den Himmel zu Christo kommen würden, und daß nach der Auferstehung das ewige Leben auch nicht auf der Oberfläche der Erde, sondern in den Räumen des Himmels stattfinden werde. Dieß waren die beiden Hauptpunkte, an denen sich im Laufe der Zeiten die Idee der Unsterblichkeit der Seele (als einem gänzlichen Scheiden im Tode von der Erde und einem Uebergang in eine höhere Welt) entwickeln mußte. Indem die Kirche diese beiden Punkte festhielt, so verschwand aus ihrem Bewußtseyn vom 4ten Jahrh. an die Vorstellung von der Unterwelt, als dem Aufenthaltsorte aller Seelen, und machte

dem Glauben Platz, daß die Seelen der Frommen gleich nach dem Tode in den Himmel übergehen, und nur die Seelen der Verdammten in die Unterwelt, die nun ganz in den Begriff der Hölle überging, kommen würden.

Doch so weit schritt die Kirche nicht vor, daß sie nun auch erkannt hätte, daß die Wiederherstellung des Körpers der Verstorbenen nun kein Erforderniß zum ewigen Leben mehr seyn könne, da die Seele dieses ohne den Körper gleich nach dem Tode beginnt. Denn nun war die Auferstehung der Todten im Bewußtseyn der Kirche doch offenbar etwas Anderes geworden, als sie in dem Bewußtseyn des Zeitalters Jesu gewesen war. Damals war sie die Erweckung der Seelen der Frommen aus dem Zustande des Todes in der finstern Unterwelt, ihr Heraufsteigen an das Licht der Oberwelt und das Gelangen zu einem neuen Leben durch Wiedervereinigung mit dem Körper, als dem das Leben bedingenden Organe. Jetzt aber war sie der Kirche nicht mehr die Erweckung der Seelen zum Leben, die man vielmehr gleich nach dem Tode in das himmlische ewige Leben versetzte, sondern nur noch eine Wiederherstellung und Wiederbelebung des vorigen Körpers, für dessen Empfang die Seelen, nachdem sie Jahrhunderte und Jahrtausende des himmlischen Lebens schon genossen hätten, nun wieder zur Erde herabsteigen müßten. Da sich nun, nachdem die Seelen in andern Weltkörpern Jahrhunderte lang fortgebildet worden sind, kein Zweck denken läßt, für den sie den irdischen Leib bekommen sollten, so kann auch die Vorstellung von der 2ten allgemeinen Auferstehung mit dem jetzigen christlichen Bewußtseyn der Kirche nicht verbunden werden. Ein solcher Rückgang der Seelen in ein früheres Lebensstadium hat keine Analogie in der Natur für sich, sondern würde dem allgemein herrschenden Gesetze fortschreitender Entwickelung widersprechen. So wie die Kirche daher die erste Auferstehung fallen ließ, so können wir auch die zweite Auferstehung nur als eine zeitliche Vorstellung des Zeitalters Christi, also als eine Uebergangslehre betrachten, welche die Wahrheit versinnbildet, daß der Leibestod für den Geist nur die Geburtswehe zu einem neuen Leben ist, und daß die Auferstehung nach dem Tode durch die Umkleidung des Geistes mit ei-

nem neuen und vollkommnern Organ zur Wahrnehmung der Dinge erfolgt, worauf auch Paulus 2 Kor. 3, 1 ff. hindeutet. Mit demselben Rechte daher, mit welchem die Kirche die Vorstellung vom Reiche Christi, von der ersten Auferstehung und von der Unterwelt hat fallen lassen, fassen auch wir die zweite Auferstehung nur als Symbol der Umkleidung des Geistes mit einem neuen und bessern Organ der Wahrnehmung.

Dasselbe gilt nun aber auch von der Vorstellung eines allgemeinen Gerichts, als einer äußerlichen, besondern, in einer gewissen Zeit zu vollendenden Handlung Christi. Da, wie wir sahen, die Wiederkunft Christi als eine geschehene anzusehen ist, das neue Testament selbst darauf hinweiset, daß die Seelen der Menschen nach dem Tode in den Zustand voller Vergeltung eintreten, und diese Erwartung sich auch schon längst in der christlichen Kirche festgestellt hat, mithin eine besondere Gerichtshandlung Christi zur Bestimmung des Looses der Menschen nach dem Tode weder mehr nothwendig zu seyn, noch überhaupt nur noch einen Zweck zu haben scheint, so kann uns das Gericht nur die factische Vergeltung selbst seyn, die nur für die Lebenden noch eine zukünftige, für die Verstorbenen aber eine geschehene ist, und für jeden im Tode eintritt. Der Einfluß der Person Christi dabei weiset darauf hin, daß der Christ, weil er im Licht der christlichen Offenbarung gelebt hat, auch nach dieser vom ewigen Richter gemessen werden wird, und daß er sich durch ein Leben nach Christi Lehre und Vorbild eben so höherer Belohnung als durch das Gegentheil höherer Schuld und Strafe theilhaftig machen kann. Dadurch stellt sich auch das Urtheil über das Schicksal der Nichtchristen in jener Welt dahin fest, daß sie, wenn die Offenbarung gar nicht an sie gelangt ist, den durch Christum zur Vollkommenheit fortgebildeten Seelen an Belohnungsfähigkeit nachstehen müssen, und dieß um so mehr, wenn das Licht der Offenbarung an sie gelangt ist, sie aber dasselbe aus Neigung zur Immoralität zurückgestoßen haben.

Hiermit ist auch das Urtheil über die Vorstellung von der ewig-unveränderlichen Fortdauer der Vergeltungszustände (Seligkeit und Verdammniß) von selbst gegeben. Die Kirche hielt sich daran, daß beide Zustände im neuen Test. ewige (αἰώνιος) ge-

nannt werden. Da sie nun zugleich die Belohnungen der Guten und die Bestrafungen der Bösen von der Beschaffenheit des Straforts, des Himmels oder der Hölle, abhängig dachte, so konnte sie bei der Vorstellung von dem ewigen Verweilen der Seelen in diesen Straforten an keine Veränderung des Zustandes der Seelen, weder an ein Wachsthum der Belohnung noch an eine Verminderung der Strafen denken. Indessen widerspricht das neue Testament selbst der Vorstellung, als ob die Vergeltung ein gleichförmiger Zustand, bedingt durch die Beschaffenheit der Aufenthaltsorte, sey, indem es von Stufen und Graden der Vergeltung nach dem Tode redet (Matth. 10, 15. 11, 22. 24. 25, 21 ff. Luc. 12, 47. 48. 19, 16 — 19. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 9, 6), die auch angenommen werden muß, wenn die Vergeltung den so sehr verschiedenen Graden des Verdienstes und der Schuld völlig angemessen seyn soll. Eben so aber weiset das neue Test. auch auf Veränderungen in der Vergeltung hin. Nach Paulus 1 Kor. 13, 13 bleiben in jener Welt Glaube, Liebe und Hoffnung; der Glaube setzt aber noch mangelndes Wissen, die Liebe Bedürfniß und die Hoffnung Sehnsucht nach Gütern voraus, die man noch nicht hat, sondern erwartet; also ein Fortschreiten des Geistes in Erkenntniß, Wille und Gefühl, was auch dem allgemeinen Gesetz des Fortschreitens ganz angemessen ist, und nothwendig nach Maßgabe des Fortschritts auch auf ein Wachsen des Lebens an Extension oder Intension hindeutet. Auf der andern Seite setzt die Lehrerzählung Luc. 16, 27 ff. eine Gemüthsveränderung der Bestraften in jener Welt zum Bessern voraus, wodurch auch ihr äußerlicher Zustand sich schon dadurch verändern muß, daß ihr subjectives Gefühl desselben nothwendig ein anderes wird. Da nun eben durch dieses subjective Gefühl die Uebel zu Strafen werden, so können die Strafen nicht als stets gleichbleibende angesehen werden.

Da nun für die jetzige Weltwissenschaft Himmel und Hölle nicht mehr geschlossene Localitäten, sondern Zustände sind, in welche die Seele nach dem Tode zu ihrer Fortbildung eintritt, diese Zustände aber vermöge des Gesetzes des Fortschritts nicht als starre, stillstehende, sondern sich verändernde anzusehen sind,

so können wir auch die Vergeltung, oder Belohnung und Strafe, nicht anders als fortschreitend fassen, die Seligkeit also als wachsend, die Unseligkeit als abnehmend. Dadurch kommt auch die Vergeltung erst in ein richtiges Verhältniß mit Verdienst oder Schuld des irdischen Lebens, da weder unsere stets fragmentarische Tugend der höchsten Belohnung würdig ist, noch unsere, auf unserer ersten Bildungsstufe unvermeidlichen, Fehler und Sünden die höchste Bestrafung verschulden können.

Da nun die christliche Offenbarung lehrt und durch Jesu Tod bestätigt, daß Gott und wie Gott Sünde vergibt, wie er ihre Folgen zu Beförderung seiner Rathschlüsse umleitet, und wie sie daher überhaupt nichts Bleibendes sondern etwas Verschwindendes ist, so kann auch die Strafe der Sünde nicht als eine ewig, auf gleiche Weise fortdauernde angesehen werden. Auch gestattet eine richtige Vorstellung von Gottes Weisheit und Macht nicht, anzunehmen, daß der Zweck, wozu er die Menschen erschaffen hat, an einem, wenn auch nicht zahlreichen Theile des Menschengeschlechts gar nicht erreicht, sondern durch deren Verdammniß zu ewigen, gleichmäßig fortdauernden Qualen gänzlich vereitelt würde. Denn Gott wäre nicht der Vollkommenste, wenn er nicht seine Zwecke erreichte, die er vielmehr, als im Besitze der höchsten Weisheit, Macht und Güte, bei der gänzlichen Abhängigkeit aller Dinge von ihm nothwendig erreichen muß. Dieß bewog schon die kirchlichen Theologen des vorigen Jahrhunderts (Morus, Storr, Reinhard, Döderlein), die absolute Fortdauer der Strafen der Verdammten fallen zu lassen, und sie entweder nur für hypothetisch ewig zu erklären, nämlich unter der Voraussetzung, daß die Bestraften sich niemals bessern würden, was man aber nach Luc. 16, 27 ff. für wahrscheinlich hielt, oder sie nur für relativ ewig zu halten, d. h. in der Beziehung, daß die Verdammten, wenn sie sich auch bessern und dann ein glücklicheres Loos finden würden, doch immer ewig hinter den schon hier gut gewordenen, und hinter deren Vollkommenheit und Seligkeit zurückbleiben müßten, und in diesem Zurückbleiben ihre Strafe ewig fühlen würden.

Die Kirche unserer Zeit nun, nachdem die Vorstellungen der alten Welt von Himmel und Unterwelt, Paradies und

Hölle, als geschlossenen Localen, bei der jetzigen Weltwissenschaft aufgegeben worden sind, kann nur die Vorstellung von der Vergeltung nach dem Tode auffassen, daß jeder in solche Verhältnisse in der neuen Welt, in welche die Seelen der Menschen übergehen sollen, gestellt wird, welche eine seiner Moralität völlig angemessene Vergeltung für ihn bilden, und zugleich den Zweck haben, den Geist zur Vollkommenheit weiter fortzubilden, und daß nach Maßgabe dieser Fortbildung auch diese Verhältnisse sich verändern, und seinem Fortschreiten angemessen seyn werden. Ueber diese Verhältnisse selbst, als Mittel der Vergeltung und Fortbildung, können wir in diesem Leben nichts wissen, da uns überhaupt die ganze Beschaffenheit des Weltkörpers, in den unsere Seelen nach dem Tode eintreten sollen, noch unbekannt ist.

Die Vorstellung endlich vom Ende der Welt, deren im neuen Test. nur in zwei Schriften von sehr zweifelhafter Aechtheit gedacht wird, gehört der Religion gar nicht, sondern lediglich der Physik an. Soll sie im Gebiet der Idee der Unsterblichkeit einen Sinn haben, so kann man nur sagen, daß mit der Zerstörung unserer Sinnenorgane im Tode unsere jetzige Vorstellung von der Sinnenwelt untergehen, dagegen aber uns durch die Umkleidung des Geistes mit einem vollkommenern Organ zur Wahrnehmung der Dinge außer uns, auch eine ganz neue Vorstellung von der Welt, ein neuer Himmel und eine neue Erde, d. i. eine weit reichere und tiefere Weltanschauung, aufgehen werde.

Wir haben oben (§. 6 und §. 27) gesehen, daß die Idee der Unsterblichkeit das Gebiet der religiösen Ideen abschließt und zuletzt an das menschliche Bewußtseyn kommen mußte. Wir haben uns gleichfalls (§. 59) überzeugt, daß es Zweck der christlichen Offenbarung, als der letzten, war, diese Idee in dem menschlichen Geiste zu wecken und zur Anschauung zu bringen, daß aber, da (§. 25. 26) die Entwickelung aller Ideen abhängig ist von dem Fortschreiten der Weltwissenschaft, die christliche Offenbarung die Entwickelung der Idee der Unsterblichkeit nur auf dem Wege des Eingehens in die Vorstellungen des Zeitalters Jesu erreichen konnte. Da nun die Geschichte der Jahrhunderte

von Christus bis auf unsere Zeit gelehrt hat, daß in der christlichen Welt die Idee der Unsterblichkeit sich wirklich auf dem eingeschlagenen und in diesem Abschnitt bezeichneten Wege völlig herausgebildet hat, so ist damit bestätigt, daß die christliche Offenbarung ihren Zweck erreicht, und daß der eingeschlagene Weg zum Ziele geführt hat.

Damit ist das Werk der göttlichen Offenbarung, der Ausdehnung nach, vollendet, — vollendet durch Christum, der durch sein Lehren, sein Vorbild, seinen Tod und seine Auferstehung den Glauben an das ewige Leben in der Brust der Menschen weckte, belebte, reinigte, befestigte und uns von aller Furcht vor dem Tode erlösete. Und so müssen wir in das apostolische Wort (2 Timoth. 1, 10) einstimmen:

„Christus hat dem Tode die Macht genommen, und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht."

Berichtigungen.

Seite 21. Zeile 3. von unten statt einen lies: einer.
- 97. - 5. - oben - Wir sehen lies: Wir sahen.
- 184. - 3. - unten - hnen lies: ihnen.
- 198. - 1. - unten - sehen lies: sahen.
- 200. - 1. - unten - achten lies: dachten.
- 238. - 20. - oben - war lies: waren.
- 240. Anmerk. 2. Z. 9. statt ὃς lies: ὡς.
- 260. Zeile 24 f. von oben statt das enige lies: dasjenige.
- 299. - 17. - - - der Bedeutung: die Bedeutung.
- 348. - 16. - - - griesche lies: griechische.
- 351. - 16. - - - würden lies: würde.

Für Endzweck lies durchgehends: Entzweck.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: July 2005

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

— cc
BT 78

LIBRARY OF CONGRESS
0 014 476 122 4